أردنـا بمناسبة اليوبيـل الذهبـي لإنشـاء المعهـد المصـري للدراسـات الإسلامية ، وبعد خمسين عاما من الجهد الأمل الرامي إلى الحفاظ على واحد مـن أهم عمده ، مجلته الغراء ، تكريم هؤلاء الذين حولوا هذا الحلم الواعد إلـى واقـع ملموس.

وإيمانا منا بالدور الذي قامت وتقوم به مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية باعتبارها نقطة وصل وتواصل بين المشتغلين بالدراسـات العربيـة مـن الإسبان والإسبانية من العرب ، نرى أنـه بـات علينـا أن نستغل معطيـات عصـر التكنولوجيا لتخليد شهادات وأبحاث ثقاة الفكر والقلم من العرب والإسبان المدونـة على ما يربو على ثلاثين ألف صفحة في ثلاثين مجلدا ، تراث ثرى غائر الأعمـاق من الإبداع والدرس والبحث فـي ثمـار واحـدة مـن أهـم الحضـارات التـي ورثتهـا البشرية: الحضارة الإسبانية العربية ...

إن هذا القرص، الذي تحمله بين يديك أيها القارئ الكريم، الذي يضـم فـي ثنايا موجاته المغناطيسية كنزا تراكم على مر خمسين عامـا، يرنـو إلـى أن يكـون احتفاء بالمستقبل وبالأجيال الجديدة التي تواصل مهمة إثـراء هذا الكنز المعرفـي الذي نهديه لك ولأنفسنا ولكل المعنيين بالتراث العربي الأندلسي فـي هذا القرص الصغير في حجمه الكبير في معناه.

ولنا اغتنام هذه المناسبة لنعرب عن عميـق امتناننـا، وجزيل شكرنا لكل من شاركنا وأسهم في هذا الجهد طوال السنوات الماضية .

أ.د محمود السيد على

المستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية

مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية

- مدريد في الثاني عشر من أكتوبر ١٩٩٩

وزارة المعارف العموميه ، مصر — الإدارة العامة للثقافة العامة

صحيفة المعهد المصري

للدراســـات الإسلاميـــة فى مدريد

يصدرها المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد
رئيس التحرير : حسين مؤنس ، مدير المعهد المصرى فى مدريد
تصدر عددين فى العام
الاشتراك السنوى : ٨٠ بسيته اسبانية فى العام (٤٠ بسيته عن كل عدد)
أو ٨٠ قرشاً مصرياً أو دولاران ونصف
العنوان : المعهد المصرى للدراسات الإسلامية ، ماتياس مونتيرو رقم ١٤ مدريد ، اسبانيا

المجلد الثانى ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م العدد ١ — ٢

طبعت بمطبعة المعهد المصرى فى مدريد
١٩٥٤

فهـــــرس

أبحـــــاث ونصوص

الكتب : نقد وعرض

أنبـــــــاء

انظر فهرس المقالات المنشورة بغير العربية فى هذا المجلد فى أول القسم الأوروبى

رسالة فى الحدود

للقاضى أبى الوليد الباجى

مقدمة

ألف هذه الرسالة القاضى أبو الوليد الباجى الفقيه، الاصولى، المحدث، وهو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي المالكى الأندلسى المولود فى سنة ٤٠٣ الموافقة لسنة ١٠١٢ والمتوفى حسب الروايات الصحيحة سنة ٤٧٤ الموافقة لسنة ١٠٨١[١].

وهذه الرسالة التى نقدم لها هى مقالته المعروفة فى الحدود (أى التعريفات) وقد جمعها المؤلف ليبسط للناس رأيه فى مفهومات الكثير من الحدود التى تتصل بالفقه والأصول والحديث وما شاكل ذلك مما يحتاج إليه العلماء والباحثون فى الدراسة أو البحث والمناظرة.

وقد ابتدأ الباجى رسالته بتعريف الحد من حيث هو ومن حيث اشتقاقه واستعماله فى كلام العرب، كل ذلك بعبارات دقيقة موجزة، ثم اتبع ذلك بوضع تعريفات للحدود الآتية: حد العلم من حيث هو، وتعريفات له من حيث أقسامه أعنى العلم الضرورى والعلم النظرى كما حدد أيضاً الاعتقاد، والجهل، والظن، والشك، والسهو، والعقل، والفقه، وأصول الفقه، والدليل، والدال، والمستدل، والمستدل عليه، والاستدلال، والبيان، والهداية، والنص، والظاهر، والعموم، والخصوص، والمجمل، والمفسر، والمحكم، والمتشابه، والمطلق، والمقيد، والتأويل، والنسخ، ودليل الخطاب، ولحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب،

---

(١) راجع ترجمة الباجى فى : الضبى، ابن خلكان، المقرى، ابن فرحون، ابن عساكر، ياقوت، ابن بشكوال، ابن خاقان، ابن تغرى بردى، الذهبى، ابن العماد، آسين بلاثيوس، مجلة الأندلس عدد ٦ .

والحقيقة، والمجاز، والأمر، والواجب، والمندوب إليه، والمباح، والسنة، والعبادة، والحَسن، والظلم، والجائز، والشرط، والخبر، والصدق، والتواتر، والمسند، والموقوف، والاجماع، والتقليد، والاجتهاد، والرأى، والاستحسان، والذرائع، والقياس، والأصل عند الفقهاء، والفرع، والحكم، والعلة، والعلة المتعدية، والعلة الواقفة، والمعتل، والظن، والعكس، ومعنى الطرد، والتأثير، والنقض، والكسر، والقلب، والمعارضة، والترجيح، والانقطاع(١).

وهذه التعريفات التى وضعها أبو الوليد الباجى فى رسالته تختلف طولا وقصراً بحسب الحاجة وما يتطلبه الموضوع من إيجاز واسهاب، فبينما نراه فى بعض الحالات لا يذكر إلا الحد فقط، دون أن يتعرض له بشرح أو تفصيل نراه فى بعضها الآخر يعرضه فى شكل مفصل يطول أو يقصر بحسب المقام وما قد يحتاج إليه من إيجاز أو اطناب بذكر رأى أو آراء لبعض العلماء أو المذاهب. وهو يذكر أحياناً حداً من الحدود لبعض شيوخه أو أصحابه، ولكنه لا يرتضى هذا الحد بناء على ما يراه من خلل أو نقص فيه، فيذكر بجانب الرأى السابق رأيه الشخصى مبيناً أن مذهبه أسلم من الخطأ أو على الأقل أسلم من الاعتراضات كما يرى مثلا فى تعريفه للفقه والاستحسان.

والرسالة ـ فيما أظن ـ مفيدة وقيمة ولكن بكل أسف يظهر أنه قد ضاع منها ورقتان، الأولى الورقة رقم ٢٣، وقد تنبه إلى هذا الخرم واضع هذه الأرقام الافرنجية فى أعلى الصحيفة، أما الورقة الثانية الناقصة فهى التى بعد الورقة رقم ٣٥ لأن من يتأمل الورقة التى تحمل هذا الرقم [٣٥ ب] يجد أن المؤلف قد تعرض لمحدود هو (الاجتهاد) وقد ذكر فى هذا الموضع رأى محمد ابن خُوَيز منداذ، ولكنه لم يرض عن رأى هذا العالم فاعترض عليه الباجى بقوله: «وهذا ليس بحد فقهى على الحقيقة، لأن هذا حكم كل مجتهد فى طلب حكم أو غيره، ومن أراد اجراءه على ما قدمناه من الحدود فالصواب» . . .

وهنا ينقطع الكلام والبحث عن تحديد (الاجتهاد) ونجد أنفسنا أمام

---

(١) لقد وضعت هذه المصطلحات فى فهرس حسب الحروف الأبجدية وما يقابل كلا منها باللغة الاسبانية فى آخر هذا المقال.

الصحيفة التى تحمل رقم [٣٦ ا] وتبـدأ بحدود آخر هو (الرأى) والفـرق بين الموضوعين واضح، ولكن الذى وضع هذه الأرقام التى تحملها هذه الصحائف لم يتنبه إلى هذه الحقيقة.

ونحن لا نعرف من هذه الرسالة إلا نسخة واحدة بمكتبة الاسكوريال، ضمن مجلد يضم عدة رسائل، وهى الرسالة الثالثة من هذا المجموع، وهذا المجلد يحمل رقمين، الأول رقم ١٥١٤ والثانى رقم ١٥١٦، وهذه الرسالة تقع فى عشرين ورقة من الحجم المتوسط ـ باستثناء الورقتين الساقطتين ـ وهى مكتوبة بخط مغربى يمكن قراءته، وكل ورقة تحتوى على تسعة عشر سطراً.

ولا نعرف إسم كاتب هذه النسخة، ولكنها نسخة قديمة نسبياً، كتبت بعد وفاة المؤلف بـ ١٥٧ سنة فقد ختمها الناسخ بقوله:

«كمل كتاب الحدود والحمد لله حق حمده، وصلواته على محمد نبيه وعبده، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً وذلك فى العشر الوسط لجمادى الأخرى عام واحد وثلاثين وستمائة»

وهذا هو نص الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وعلى آله وسلم

قال القاضى أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى رضى الله عنه

١ **الحد**: هو اللفظ الجامع المانع. معنى الحد ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضى أنه يمنع مشاركته لغيره فى الخروج عن الحد ومشاركة غيره له فى تناول الحد له، وأصل الحد فى كلام العرب المنع قال الله تبارك وتعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا)(١) ومنه سُمِّىَ السجان حدّاداً لمنعه مَنْ يُسْجَن من الخروج والتصرف، فلما كان فى الحد ما قدمناه من المنع صح

---

(١) سورة البقرة (٢) آية رقم ١٨٧.

أن يوصف بالحدِّ، وهذه العبارة من قولنا «اللفظ الجامع المانع» يتناول الحد وحد الحد وَحَدَّ حَدِّ الحد إلى ما لا نهاية له لأن اسم الحد واقع على جميعها.

٢ **العلم** : معرفة المعلوم على ما هو به، لو اقتصرنا من هذا اللفظ على قولنا العلم المعرفة لأجزى ذلك، ولم ينتقض طرداً ولا عكساً، لَكِنَّا زِدْنَا باقى الألفاظ على وجه البيان لمخالفة من خالف فى ذلك، وقد ترد ألفاظ الحد لدفع النقض وترد للبيان فى موضع الخلاف. وإنما قلنا المعلوم ليدخل تحته المعلوم المعدومُ والموجودُ. ولا يصح أن يقال إنّه معرفة الشىء على ما هو به، على قولنا ان المعدوم ليس بشىء، لأن ذلك كان يخرج المعلوم المعدوم عَمَّا حددناه، ويوجب ذلك بطلان الحد لقولنا وقول أكثر الأمة إن المعدوم يصح أن يعلم، بل نعلم ذلك من أنفسنا ضرورةَ أن علومَنا تتعلق بما عُدم من غزوة بدر [٢٠ ا] وأُحدٍ وظهورِ النبى – صلى الله عليه وسلم – وكثير من الصحابة – رضى الله عنهم – ممن وقع لنا العلم به من جهة الخبر المتواتر. وإنما قلنا «على ما هو به» ولم نقل على صفته لأن ما يحتمل الصفة لا يكون إلا موجوداً، فكان ذلك أيضاً يخرج المعدوم عن أن يكون معلوماً. وإنما قلنا «معرفة المعلوم على ما هو به» ولم نقل اعتقاده على ما هو به لأن الاعتقاد ليس بعلم ولا من جنسه، ولذلك نجد كثيراً من أهل الكفر والضلال يعتقدون الشىء على خلاف ما هو عليه من الإلحاد والاتحاد والتثليث، وليس شىء من ذلك يعلم، لأن العلم لا يتعلق بالمعلوم إلا على ما هو به، والاعتقادُ يتعلق بِالْمُعْتَقَدِ على ما هو به وعلى ضد ذلك وخلافه والله أعلم.

٣ **العلم الضرورى** : ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك منه ولا الخروج عنه. وصف هذا العلم بأنه ضرورى معناه أنه يوجَدُ بالعالِم دون اختياره ولا قصده، ويوصف الإنسان بأنه مضطر إلى الشىء على وجهين: أحدها أن يوجد به دون قصده كما يوجد به العمى والخرس والصحة والمرض

وسائر المعانى الموجودة به وليست بموقوفة على اختياره وقصده. والثانى ما يوجد به بقصده وإن لم يكن مختاراً له، من قولهم اضطر فلان إلى أكل الميتة وإلى تكفف الناس، وإن كان الأكل إنَّمَا يوجد به لقصده. ووصفنا للعلم بأنه «ضرورى» من القسم الأول، لأن وجوده بالعلم ليس بموقوف على قصده. وقلنا فى الحد «ما لزم [٢٠ ب] نفس المخلوق» احترازا من علم البارى تعالى فإنه ليس بضرورة. والعلم الضرورى يقع من ستة أوجه: الحواس الخمس وهي حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس. والحاسة على الحقيقة التى يتعلق بها وقوع هذا العلم[1] إنما هو المعنى الموجود بهذه الأجسام دون الأجساد. والبصر يختص[2] بمعنى تدرك به الأجسام والألوان والأكوان وهي: الحركة والسكون. وحاسة السمع تختص بإدراك الأصوات. وحاسة الشم تختص بإدراك الروائح. وحاسة الذوق تختص بإدراك الطعوم. ولكل واحد من هذه المعانى اختصاص بعضو من الأعضاء. وأما حاسة اللمس فموجودة لكل عضو فيه حياة وتختص بإدراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وعند بعض العلماء بالصلابة والرخاوة وهذا كله بجرى العادة. وقد يصح مع خرق العادات وجود تعلق لكل معنى من تلك المعانى بغير ما شاهد تعلقه به الآن. وقد يقع العلم الضرورى بالخبر المتواتر، وله اختصاص بالسمع بحسب ما تقدم. ويقع العلم الضرورى ابتداءاً من غير ادراك حاسة من الحواس كعلم الإنسان بصحته وسقمه وفرحه وحُزنه وغير ذلك من أحواله، وعلمه بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الضدين لا يجتمعان وغير ذلك من المعانى.

٤ **والعلم النظرى** : ما احتاج إلى تقدم النظر والاستدلال ووقع عقيبه بغير فصل. قولنا: «نظرى» يقتضى اختصاصه [٢١ ا] بالنظر والاستدلال، وأنه لا يوجد إلا به، وفى ذلك احتراز من العلم الضرورى لأنه لا يحتاج إلى تقدم

---

(١) وردت موضع كلمة «العلم» لفظة «على»
(٢) وردت فى الأصل يختصر

نظر واستدلال، واحتراز من علم البارى تبارك وتعالى فإنه لا يحتاج إلى نظر واستدلال. وقولنا: «ووقع عقيبه بغير فصل» على قول القاضى أبى بكر فى قوله إن العلم النظرى إنما يقع بعد كمال النظر والاستدلال. وذهب الشيخ أبو عبد الله بن مجاهد إلى خلاف ذلك وأنه يقع مع النظر والاستدلال وأنه كلما وقع جزء من النظر وقع جزء من العلم حتى يكمل النظر فيكمل بكماله العلم.

٥ **والاعتقاد** : تيقن المعتقَد من غير علم. ومعنى ذلك أن يتيقن بغير العلم، لأن العلم يتضمن التيقن، ومن علم شيئا تيقنه، وقد يتيقن المتيقن بغير علم، وهذا هو الاعتقاد. والذى يتميز به اليقين من العلم أن المعتقِد يتيقن الشىء وهو على خلاف ما يعتقده، ومحال أن يعلم الشىء ولا يكون على ما يعلمه، وقد قال مالك ـ رحمه الله ـ إن لغو اليمين هو أن يحلف الرجل على الشىء يتيقنه وهو على خلاف ما حلف عليه، وإنما أوردت هذا القول على مالك ليتبين[1] أن ما ذكرته فى اليقين أمر شائع فى السلف والخلف. ولذلك ينقسم الاعتقاد إلى قسمين: صحيح وفاسد، فمن اعتقد الشىء على ما هو به فاعتقاده صحيح، ومن اعتقد الشىء على ما ليس به فاعتقاده فاسد واعتقاده ذلك جهل. ولذلك حددنا «الجهل» بأنه اعتقاد المعتقِد على ما ليس به ـ والله أعلم ـ ويصح أن نريد [٢١ ب] «بقولنا تيقن المعتقِد من غير علمه» أنه تيقن ليس من متضمن العلم ولا بسببه.

والاعتقاد عند القائل بهذا القول أحد أضداد العلم والشك والظن، لأنه إذا كان اليقين من مقتضى العلم خرج عن أن يكون اعتقاداً وكان علماً. فإذا عَرِىَ عن ذلك صار اعتقاداً، فمحال اجتماع العلم والاعتقاد لكونهما ضدين خلافيين ـ والله أعلم ـ.

٦ **والجهل** : اعتقاد المعتقَد على ما ليس به. قولنا «اعتقاد المعتقَد على ما ليس به» صحيح لأن الجاهل معتقد لما يعتقده من الموجودات على غير ما هى

---

(١) وردت فى الأصل «ليبين أنما».

عليه، ولو اعتقدها على ما هى عليه لم يكن عند كثير من العلماء موصوفا بالجهل وإن لم يكن عالماً بها. وإنما قلنا « على ما ليس به » ولم نقل على خلاف ما هو عليه لأن المعدوم لا يوصف بأنه خلاف لشيء ولا غيرٌ له. فلو قلنا على خلاف ما هو عليه أو على غير ما هو عليه لخرج الجهل بالمعدوم عن أن يكون جهلا، وذلك يبطل الحد ويوجب فساداً.

٧ **والشك** : تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر[١].

٨ **والظن** : تجويز أمرين فما زاد لأحدهما مزية على سائرهما. والظن فى كلام العرب على قسمين: أحدهما أن يكون بمعنى العلم من قوله تعالى: « إِنِّى ظَنَنْتُ أَنِّى مُلَاقٍ حِسَابِيَه »[٢] ومن قول الشاعر:

فقلت لهم ظنوا بأَلْفَىْ مُدَجَّجٍ   سُرَاتُهُمُ بالفارسى المسرَّدِ

والضرب الثانى ليس بمعنى العلم ولكنه من باب التجويز، وللمظنون مزية على سائر الوجوه التى يتعلق بها التجويز، وهذا الجنس هو [١٢٢ ا] الذى حددناه. وأما القسم الأول فقد دخل فى باب العلم، ولا يصح الظن ولا الشَّك فى أمر لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وإنما يصح فيما يحتمل وجهين. وأكثر من ذلك فإن قَوِىَ تجويز أحد الوجوه التى يتعلق بها التجويز كان ظنا وإن استوت كان شكا. والظن فى نفسه يختلف، فيقوى تارة ويضعف أخرى مالم يبلغ حَدَّ مساواة هذا الوجه لغيره من الوجوه فيخرج بذلك عن أن يكون ظناً.

٩ **والسهو** : الذهول. معنى السهو ألا يكون الساهى ذاكراً لما نسى. وهو على قسمين: أحدهما أن يتقدمه ذكر ثم يعدم الذكر، فهذا يصح أن يسمى سهوا ويصح أن يسمى نسيانا. والقسم الثانى، لا يتقدمه ذكر فهذا لا يصح أن يوصف بالنسيان، وإنما يوصف بالسهو والذهول.

---

(١) ورد تعريف « الشك » على هامش الصحيفة
(٢) سورة الحاقة (٦٩) آية رقم ٢٠

١٠ **والعقل** : العلم الضرورى الذى يقع ابتداءاً ويعم العقلاء. فلا يلزمنا على هذا معرفة الإنسان بحال نفسه من صحته وسقمه، وفرحه وحزنه، لأن ذلك لا يقع ابتداءا، ولولا وجود ذلك به ما علمه. وليس كذلك علمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الضدين لا يجتمعان، فإن ذلك يعلمه العاقل من غير حدوث شىء ولا وقوعه ولا إدراك حاسة ولا سماع خبر، وليس كذلك العلم الواقع عن إدراك الحواس فإنه لا يقع إلا بإدراك الحواس، وكذلك علم الإنسان بصحته وسقمه، فإنه لا يقع إبتداءاً، وإنما يقع بعد أن يوجد ذلك به. وما قاله[1] [٢٢ ب].

١١ **والفقه** : معرفة الأحكام الشرعية.

ذهب مشايخنا إلى أن حَدَّ الفقه معرفة أحكام المكلفين. ونقض لهم هذا الحد بأن من الفقه معرفة أحكام من ليس بمكلف من بنى آدم وسائر الحيوان. وجاوب القاضي أبو بكر عن ذلك بأن قال: إن هذا النقض لا يلزم لأن المكلفين هُمُ المطلوبون بها، وذلك معنى إضافتنا إليهم. ولا يصح على هذا أن يكون حكم لغير مكلف. وهذا الجواب وإن كان فيه بعض التخلص مما ألزمه الخصم على وجه الجدل فإن إضافته الأحكام إلى من تتعلق به ممن جَنَى أَوْ جُنِيَ عليه [٢٤ ا] أظهر من تعلقها بمن يحكم فى ذلك. ولذلك يقول حكم جناية فلان وحكم ما جنى على فلان، وحكم ما أفسدت المواشى، فثبت حكم الجناية بوجودها وإن لم يحكم به حاكم. والتحرز من هذا واجب لو تساوى إضافة الحكم إلى من حكم به وإضافته إلى من وجد منه أو وجد به، فكيف إذا كانت إضافته إلى من وجد منه أو وجد به أظهر. ووجه ثان وهو أنه لو كان هذا على ما جاوب به لوجب أن يجزئه من هذا الحد قوله: «معرفة الأحكام». إذ لا يصح على ما جاوب به أن يضاف حكم إلى غير مكلف، فلم تزد إضافة

(١) ورقة رقم ٢٣، ساقطة لأن الكلام الذى فى صفحة [٢٤ ا] لا يرتبط بما فى صفحة [٢٢ ب].

الأحكام إلى المكلفين إلا إلباساً. وعندى أن ما[١] حـــددته به أسلم من الاعتراض، وهو قولنا: « معرفة الأحكام الشرعية » إختيـاراً[٢] من الأحكام العقلية التى لا توصف فى عادة المتخاطبين وعرفهم بأنها من الفقه وإن كان معنى الفقه الفهم تقول: فهمت ما قال فلان وفقهتـه[٣]. ومن فهم ما قال له قائل من الأحكام الشرعية العقلية صَحّ بأن يوصف بأنه فَقُه عنه وأنه فقيه بذلك. لكن عرف المخاطب قصد ذلك على نوع من العـلم ولذلك لا يوصف العالم بالعربية والحساب والهندسة ولغات العرب وغير ذلك من أنواع العلم بأنه فقيه. وإن كنا لا نشك أنه لم يكن عالماً حتى فقهها وعامها.

١٢ **أصول الفقه** : ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية:

يريد أن أصول الفقه غير الفقه، لأن الشيء لا ينبنى على نفسه، وإنما ينبنى [٢٤ ب] على سواه مما يكون أصلا له، ويكون هو مستنبطاً ومأخوذاً منه، ومتوصلا إليه بذلك الأصل. وذلك أن معرفـة أحكام الأوامر والنواهى والعموم والخصوص، والاستثناء، والمجمل والمفصل، وسائر أنواع الخطاب، والنسخ، والإجماع، والقياس، وأنواعه وضروبه، وما يعترض به على كل شيء من ذلك، وما يجاوب به عن كل نوع من الاعتراضات فيه، وتمييز صحيح ذلك من سقيمه مما يتوصل به إلى استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ويلحق المسكوت عنه بالمنطوق بحكمه. فكانت هذه المعانى أصولا للاحكام الشرعية لأنه لا طريق إلى استنباطها ومعرفـة صحيحها من سقيمها إلا بعد المعرفة لما وصفنـا بأنـه أصل لهـا.

ومعنى ذلك أن الدليل الذى يصح أن يستدل بـه ويسترشد ويتوصل به إلى المطلوب، وإن لم يكن إستدلال ولا توصل به أحد. ولو كان البارى جل

(١) وردت فى الأصل انها حددته
(٢) أظنها احترازاً
(٣) وردت العبارة فى الأصل فهمت ما قال فلان وفهمته

وعلا[١] خلق جماداً ولم يخلق من يستدل به على أن له محدِثاً لكان دليلا على ذلك، وإن لم يستدل به أحد، فالدليل دليل لنفسه وإن لم يستدل به.

فلو قلنا إن الدليل ما أرشد إلى المطلوب لخرج الدليل الذى لم يستدل به أحد عن أن يكون دليلا محدوداً بذلك الحد.

وقد ذكر القاضى أبو بكر فى بعض مصنفاته أن الدليل هو المرشد إلى المطلوب على وجه التجوز - والله أعلم -.

١٣ **والدليل** : هو الدلالة على البرهان، وهو الحجة والسلطان.

والدليل فى الحقيقة هو فعل الدال، ولذلك يقال: استدل بأثر اللصوص عليهم وإن كانوا [٢٥ ا] اللصوص لم يقصدوا الدلالة على أنفسهم. ومن أصحابنا من قال إن الدليل إنما يستعمل فيما يؤدى إلى العلم، وأما ما يؤدى إلى غلبة الظن فهو أمارة، وهذا تنويع قصد به المبالغة فلم يوصل إلى الحقيقة لاسيما على قول القاضى أبى بكر «إن كل مجتهد مصيب» لأن المستدل بالدليل المؤدى إلى غلبة الظن قد تُوُصِّل به إلى العلم والقطع، لأن القياس والمستدل بخبر الآحاد إذا عمل به فقد علم أنه عمل ما أمره به ربه وافترضه عليه، لأن الذى كُلِّف هو الاجتهاد فى بلوغ غلبة الظن، وهو متيقن وجود ذلك منه. وكذلك على قول شيوخنا «إن الحق فى واحد» فان الفرض إنما يتعلق بالاجتهاد إلى غلبة الظن، فإذا وُجِدَ ذلك منه فقد علم قطعاً وقوع ذلك منه وأداه لفرضه، ولو قلب هذا القول على تقسمه لما كان له طريق إلى إثبات ما اختار منه وحَدُّ الدليل ما صح أن يرشد إلى المطلوب الغائب عن الحواس.

١٤ **والدال** : هو الناصب للدليل.

معنى ذلك أنه يفعل فعلا يستدل به على ما هو دليل عليه، وقد يكون

---

(١) وردت فى الأصل على

هذا فى من قصد الدلالة بذلك الفعل وفى[١] من لم يقصد ذلك كاللصوص يستدل على مكانهم بآثارهم، فيسمى فاعل ذلك الأثر دالا فى الحقيقة. فقد يوصف بالفعل من لم يوجده[٢] باختياره. فيقال لمن يعلم على ضرورة عالم ـ والله أعلم وأحكم ـ.

١٥ **والمستدل** : هو الطالب للدليل.

المستدل [٢٥ ب] فى الحقيقة هو الذى يطلب ما يستدل به على ما يريد الوصول إليه، كما يستدل المكلف بالمحدثات على محدثها، ويستدل بالأدلة الشرعية على الأحكام التى جعلت أدلة عليها. وقد سمى الفقهاء المحتج بالدليل مستدلا، ولعلهم أرادوا بذلك أنه محتج به الآن، وقد تقدم استدلاله به على الحكم الذي توصل به إليه ويحتج الآن به على ثبوته.

١٦ **والمستدل عليه** : هو الحكم، وقد يقع على السائل أيضاً.

حقيقة المستَدَلِّ عليه هو الحكم، لأن المستدل إنما يستدل بالأدلة على الأحكام، وإنما يصح هذا بإسناده إلى عرف المخاطبين الفقهاء.

فقد يستدل بأثر إنسان على مكانه وليس ذلك بحكم، ولكن ليس هذا من الأدلة التى يريد الفقهاء تحديدها وتمييزها مما ليست بأدلة، بل الأدلة عندهم فى عرف تخاطبهم ما اشتمل عليه هذا الحد ما يوصف بأنها أدلة عندهم. وقد يوصف المحتج عليه بأنه مستدل عليه لما تقدم من وصف المحتج بالدليل بأنه مستدل، فإذا كان المحتج مستدلا صح أن يوصف المحتج عليه بأنه مستدل عليه.

١٧ **والاستدلال** : هو التفكر فى حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو نظر فيه أو لغلبة الظن إن كان ما طريقه غلبة الظن.

ومعنى ذلك أن الاستدلال هو الاهتداء بالدليل والافتقار لأثره حتى يوصل

---

(١) وردت فى الأصل فيمن
(٢) وردت فى الأصل من لم يوجد

إلى الحكم. والتفكر [٢٦ ا] فيها قد يكون على وجوه، ولذلك خُصَّ منها التفكر على وجه الطلب للعلم بالحكم المطلوب أو لغلبة الظن فى كثير من الأحكام التى ليس طريقها العلم كالأحكام الثابتة بأخبار الآحاد والقياس.

١٨ **والبيان** : الإيضاح.

ومعنى ذلك أن يوضح الآمر أو الناهى أو المخبر أو المجاوب عما يقصد إلى إيضاحه ويزيل اللبس عنه، وسائر وجوه الاحتمال الذى يمنع تبيينه، من قولهم وضح الصبح ووضح الشىء إذا ظهر وزال الحائل عنه.

١٩ **والهداية** : قد تكون بمعنى الإرشاد.

ومعنى ذلك أن الهداية تكون بمعنى التوفيق قال الله تعالى لنبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ « إِنَّكَ لاَ تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ [(١)] » يريد بذلك لا توفقه. وأما إرشاده فقد وجد منه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لمن أحب ولمن لم يحب.

وتكون الهداية أيضاً بمعنى الارشاد، وقد قال ذلك فى قوله تعالى « وَأَمَّا ثَمُودَ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى [(*)] » [(٢)] معناه ـ والله أعلم ـ رشدناهم، ولو كان بمعنى قد وفقهم لوجد منهم الإيمان وَلَمَا استحبوا العمى على الهدى.

ولما قصدنا بمعنى الهداية فيما ذكرناه الإرشاد لزم أن نتحرز من الهداية التى بمعنى التوفيق، وإن كنا قد خرجنا بما احترزنا به عن حكم الحدود على وجه التجوز. والعلم بأن مثل هذا لا يخفى على من أراد الحقيقة ـ والله الموفق للصواب ـ [٢٦ ب]

٢٠ **النص** : ما رفع فى بيانه إلى أبعد غاياته.

ومعنى ذلك أن يكون قد ورد اللفظ على غاية ما وضعت عليه الألفاظ من الوضوح والبيان، وذلك أن لا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً، لأنه إذا احتمل معنيين فأكثر لم تحصل له غاية البيان، بل قد قصر عن هذه الغاية.

---

(١) سورة القصص (٢٨) آية ٥٦
(*) وردت فى الأصل الهدا
(٢) سورة فصلت (٤١) آية ١٧

وقد حده بعض أصحابنا بأنه اللفظ الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً وهو معنى ما أشرنا إليه. وقال بعض أصحابنا إنه مأخوذ من النص فى السير وهو أرفع السير كما أن هذا أرفع المبين. وقال بعضهم إنه مأخوذ من منصة العروس التى توضع عليها العروس وتجلى لتبدو لجميع الناس، سميت بذلك لأن ذلك أتم ما يمكن أن يتناول به إظهارها وجلاؤها.

٢١ **والظاهر** : هو المعنى الذى يسبق إلى فهم السامع من المعانى التى يحتملها اللفظ. ومعنى ذلك أن يكون اللفظ يحتمل معنيين فزائداً إلا أنه يكون فى بعضها أظهر منه فى سائرها إما لعرف استعمال فى لغة أو شرع أو صناعة، ولأن اللفظ موضوع له، وقد يستعمل فى غيره فإذا ورد على السامع سبق إلى فهمه أن المراد به ما هو أظهر فيه. ولا يدخل على هذا النص لقولنا «من المعانى التى يحتملها اللفظ» لأن النص ليس له غير معنى واحد وبذلك يتميز من الظاهر.

٢٢ **والعموم** : استغراق ما تناوله اللفظ.

[٢٧ ا] ومعنى ذلك أن يكون اللفظ يتناول جنساً أو جماعة أو صفات أو غير ذلك مما يعمه لفظ ويقتضى ذلك اللفظ استيعاب ما يصح أن يتناوله ويقع عليه، فإن معنى العموم حمل ذلك اللفظ على جميع ما يصح أن يقع عليه ويتناوله، كقولك الرجال للذى يصح تناوله لكل من يقع عليه اسم رجل، فمعنى العموم حمله على كل ما يصح أن يتناوله اللفظ إلا أن يخصصه دليل يخرج به بعض ما تناوله.

٢٣ **والخصوص** : إفراد بعض الجملة بالذكر، وقد يكون اخراج بعض ما تناوله العموم عن حكمه، ولفظ التخصيص فيه أبين.

ومعنى ذلك أننا إذا قلنا أن اللفظ يرد عاماً ثم ورد لفظ آخر يتناول بعض تلك الجملة وصف بأنه خاص مثل قوله تعالى « اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ

وَجَدْتُمُوهُمْ »[(١)] فإن هذا اللفظ عام فى كل مشرك، فإذا ورد لفظ يتناول قتل اليهود والنصارى، قيل هذا لفظ خاص، بمعنى أنه مثل اقتلوا اليهود يتناول الجملة التى استوعبها اللفظ العام من قولهم خص فلان بكذا بمعنى أنه أفرد به دون غيره ممن يشمله و إياه معنى أو معان. فإذا كان اللفظ الخاص حكمه حكم اللفظ العام على ما قدمناه، قيل هذا لفظ خاص وهذا لفظ عام، وإذا كان حكم اللفظ الخاص يضاد حكم اللفظ العام بأن أخرج من اللفظ بعض ما تناوله مثل قوله تعالى «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» ثم يرد بعد هذا النهى عن قتل من أدى [٢٧ ب] الجزية، فإنه قد أخرج باللفظ الخاص بعض ما تناوله اللفظ العام. فيصح أن يقال فى هذا إنه خصوص بمعنى أن أهل الجزية خصوا بهذا، ولفظ التخصيص فيه أظهر وأكثر استعمالا عند أهل الجدل، ومعنى ذلك أن هذا خص اللفظ الأول فجعله خاصاً فى من لم يؤد الجزية بعد أن كان عاما فيهم وفى سواهم، ويحتمل أن يكون معنى ذلك أنه خص من يقع عليه بحكم مخالف للذى ورد به اللفظ العام ـ والله أعلم ـ .

٢٤ **المجمل** : مالا يفهم المراد به من لفظه ويفتقر فى بيانه إلى غيره.

معنى المجمل أن يكون اللفظ يتناول جملة المعنى دون تفصيله وورد على صفة تقع تحتها صفات وأجناس متغايرة، ولذلك قيل فى حده «أنه لا يفهم المراد به من لفظه» لوقوعه على أجناس متباينة مختلفة، فلا يمكن إمتثال الأمر به إلا بعد بيانه، لأن المأمور لو أراد امتثال الأمر به لم يمكنه القصد إلى جنس مخصوص لان اللفظ المجمل لا يقتضيه ولا ينبىء عنه بمجرده، فلما كان هذا حكمه، افتقر الى معنى غيره يبينه ويوضح عن جنسه وقدره وصفاته وغير ذلك من أحكامه، وذلك مثل قوله تعالى « وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً »[(٢)] فلفظة السلطان هاهنا مجملة لا يعلم المراد بها جنس مخصوص مِنْ قَتْلٍ

(١) سورة التوبة (٩) آية ٥
(١) سورة الاسراء (١٧) آية ٣٣

أو ديةٍ أو حبسٍ أو غير ذلك. ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى أموالهم [٢٨ ا] ودمائهم إلا بحقها» فلفظة الحق ها هنا مجملة لأنه لا يعلم جنس الحق ولا قدره، وقد عاد ذلك بالإجمال فى قوله عصموا منى دماءهم وأموالهم، وإن كان اللفظ عاماً معروف الجنس لكنه لما استثنى منه مجمل غير معلوم صار ما بقى منه مجملا غير معلوم.

٢٥ **والمفسر** : ما فهم المراد به من لفظه ولم يفتقر فى بيانه إلى غيره.

معنى ذلك أن لفظ التفسير يقتضى تبيين ما يقصد إلى تفسيره قاصد بعد إجماله وابهامه، ويصح أن يوصف بذلك إذا كان وضع من البيان على موضوع يقتضى كونه مفسراً، فإذا كان ذلك، فإنما قصدنا بالحد الى بيان اللفظ الذى موضعه التفسير والتفصيل، فإذ ورد اللفظ متناولا لما تقصد العبارة عنه من المعانى على وجه التفصيل والإيضاح وبلغ من ذلك مبلغاً يُفْهم المراد به من لفظه كان مفسراً، وما كان هذا حكمه لم يفتقر فى بيانه إلى غيره — والله أعلم —

٢٦ **والمحكم** : يستعمل فى المفسر ويستعمل فى الذى لم ينسخ.

فإذا استعملناه فى المفسر فقد تقدم معناه، ويكون وصفنا له حينئذ بأنه محكم أنه قد أُحكم تفسيره وإيضاحه ووضعه ونظمه على ما قصد به من الإيضاح.

وإذا قلنا إن معناه الذى لم ينسخ فإن معناه الممنوع من النسخ. وقد قال مجاهد فى قوله تعالى «الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ»[١] أن معنى ذلك منعت من النسخ [٢٨ ب] وقد قيل أنه مأخوذ مِنْ حَكَمَةِ اللِّجَامِ التى تمنع الفرس من الجماح.

٢٧ **والمتشابه** : هو المشكل الذى يحتاج فى فهم المراد به إلى تفكر وتأمل.

ومعنى وصفنا له بأنه متشابه أن يحتمل معانى مختلفة يتشابه تعلقها باللفظ، ولذلك احتاج تمييز المراد منها باللفظ إلى فكر وتأمل يتميز به المراد من غيره.

---

(١) سورة هود (١١) آية رقم ١

٢٨ **والمطلق** : هو اللفظ الواقع على صفات لم يقيد ببعضها.

ومعنى ذلك أن يرد اللفظ يتناول مذكوراً يصح وجوده على صفات متغايرة مختلفة ولا يقيد بشىء منها مثل قوله تعالى فى آية الظهار « فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا »(١) فكذلك العتق فى الظهار بلفظ الرقبة، والرقبة واقعة على صفات متغايرة من كفر وإيمان، وذكورة وأنوثة، وصغر وكبر، وتمام ونقصان، ولم يقيدها بصفة تتميز بها مما يخالفها فهذا الذى يسميه أهل الجدل المطلق.

٢٩ **والمقيد** : هو اللفظ الواقع على صفات قد قُيِّد ببعضها.

ومعنى ذلك أن يكون اللفظ الوارد يتناول المذكور الموجود على صفات متغايرة وَيُقَيَّدُ ببعضها فيتميز بذلك مما يخالفه فى تلك الصفة وذلك مثل قوله تعالى فى كفارة القتل «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ »(٢) فاسم الرقبة واقع على المؤمنة والكافرة، فلما قيده هاهنا بالإيمان كان مقيداً من هذا الوجه، وإن كان مطلقاً فى غير ذلك من الصفات.

٣٠ **والتأويل** : صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله [٢٩ ا]

ومعنى ذلك أن يكون الكلام يحتمل معنيين فزائداً إلا أن أحدهما أظهر فى ذلك اللفظ إما لوضع أو إستعمال أو عرف، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره إلا أن يرد دليل يصرفه عن ذلك الظاهر إلى بعض ما يحتمله، ويسمى أهل الجدل ذلك الصرف تأويلا وذلك قوله تعالى «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»(٣) فلفظة يتربصن ظاهرها الخبر ويحتمل أن يراد بها الأمر، فلو تركنا والظاهر لحملناها على الخبر إلا أنَّا نجد من المطلقات من لا يتربصن، وخبر البارى تبارك وتعالى لا يصح أن يقع بخلاف مخبره فثبت بذلك أن المراد به الأمر - والله أعلم بالصواب -

(١) سورة المجادلة (٥٨) آية ٣
(٢) سورة النساء (٤) آية رقم ٩٢
(٣) سورة البقرة (٢) آية رقم ٢٢٨

٣١ **والنسخ** : إزالة الحكم الثابت بشرع متقدم بشرع متؤخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتـــاً .

ومعنى ذلك أن النسخ فى كلام العرب قد يكون بمعنى الكتابــة ، وليس هذا الذى نريده بهذا الحد، ويكون بمعنى الإزالة من قولهم نسخت الشمس الظل إذا أزالتــه ، وهو معنى النسخ فى الشرع ، وهو أن يزال حكم من الأحكام بعد أن يثبت الأمر به، فأما الحكم الوارد ابتداءاً فلا يسمى عند أهل الجدل نسخاً. وكذلك إذا حظر معنى من المعانى مدة من الزمان مقدرة فانقضت المدة وانقضى بانقضائها الحظر لم يوصف ذلك بأنه نسخ، لأن ما تقدم من الحظر لم يزل بتلك الإباحة التى خلفته، وإنما زال بانقضاء مدته ولذلك قلنا إن النسخ «إزالة الحكم الثابت» يريد أنه باق إلى حــين الإزالة له ولو كانت انقضت مدته لما [٢٩ ب] وصف بأنه مزال. وقولنا «بشرع متقدم بشرع متأخر عنه» احترازاً للحد واستيعابا للمحدود، لأنا لو قلنا «إزالة الحكم الثابت بقول متقدم بقول متأخر عنه» على ما قاله كثير من شيوخنا لخرج عن هذا الحـــد نسخ الأفعال بالافعال ونسخ الأقوال بالأفعال ونسخ الأفعال بالأقوال، فإذا علقنا ذلك بلفظة « الشرع » اشتملت على الأقوال والأفعال واستوعبت الحد. وقلنــا « بشرع متأخر عنه » لأن الناسخ من شرطه أن يتأخر عن المنسوخ ، لا يرد قبله ولا معه. وقولنا «على وجه لولاه لكان ثابتاً» تبيين لما تقدم من أن النسخ إنما يكون بإزالة الحكم الأول بالحكم الثانى لا بانقضاء مدته وورود ما يخالفه بعده.

٣٢ **دليل الخطاب** : قصر حكم المنطوق به على ما تناوله والحكم للمسكوت عنه بما خالفه.

ومعنى ذلك عند القائلين به أن يعلّق الحكم على صفــة موجودة فى بعض الجنس، فيدل ذلك عند القائلين به أن حكم ما لم توجد فيه تلك الصفة مخالف لحكم ما وجدت فيه، وذلك مثل ما روى عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه

قال: « فى سائمة الغنم الزكاة » فدل ذلك عند القائلين بدليل الخطاب على أن ما ليس بسائمة من الغنم لازكاة فيها، وذلك أن السائمة عندهم منطوق بحكمها، والمعلوفة مسكوت عنها، فوجب أن يكون حكم المعلوفة غير حكم السائمة، وقد ذكرنا أن هذا ليس بصحيح، لأن ما نُص على حكمه ثبت حكمه بالنص وما سُكت عن حكمه من المعلوفة لا يجوز [٣٠ ا] أن يثبت فيه بذلك النص حكم مخالف لما نُص عليه ولا مماثل له، وإنما يجب أن يطلب دليل حكمه فى الشرع كسائر ما سكت عنه، وهذا فائدة تخصيص ما نُص على حكمه .

٣٣ **ولحن الخطاب** : هو الضمير الذى لا يتم الكلام إلا به.

٣٤ **وفحوى الخطاب** : ما يفهم من نفس الخطاب من قصد المتكلم بعرف اللغة.

٣٥ **والحصر** (١) : له لفظ واحد وهو إنما.

٣٦ **ومعنى الخطاب** : هو القياس.

٣٧ **والحقيقة** : كل لفظ بقى على موضوعه.

معنى وصفنا لهذا بأنه حقيقة أنه مستعمل فى ما وضع له على الحقيقة، ثم يعدل به عنه، ولا يجوز به معناه، من قولهم هذا حقيقة الأمر، فإذا استعمل اللفظ فى المعنى الذى له وُصف بأنه حقيقة فيه، بمعنى أنه لم يتسامح بالعدول به عما وضع له ولا نقل عن ذلك بتجوز ولا غيره.

٣٨ **والمجاز** : كل لفظ تجوز به عن موضوعه.

ومعنى وصفنا له بذلك أن المستعمل له جاوز إستعماله فى ما وضع له إلى غيره، من قولهم جاوز فلان قدره إذا تعداه، واستعمل ذلك وكثر فى كلامهم حتى سموا اللفظ المستعمَل فى غير ما وُضع له مجازاً، وسموا المتكلم به متجوزاً، وهو شائع ذائع فى كلام العرب، ولا يكون الناطق بذلك متكلما بغير لغة

(١) وردت فى الأصل «الحظر» ولعله اصطلاح قديم والظاهر «الحصر»

العرب، لأن العرب استعملت هذه الألفاظ فى غير ما وضعت له على هذا الوجه، فكان ذلك من اللغة العربية.

٣٩ **الأمر** : إقتضاء المأمور به بالقول على وجه الاستعلاء والقصر.

ومعنى ذلك ألا يكون أمراً إلا باستدعاء الفعل [٣٠ ب] وبذلك يتميز من الإباحة، لأن المبيح لا يستدعى الفعل وإنما يأذن فيه، والآمر يستدعيه على وجه ما هو آمر به من وجوب أو ندب، وقوله على وجه الاستعلاء والقصر مما يختص به الأمر ويتميز به من الشفاعة والرغبة لأن الشافع والراغب يستدعى الفعل، لكن على وجه الرغبة والخضوع، والأمر يستدعيه على وجه الغلبة والقهر.

٤٠ **الواجب** : ما كان فى تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما.

قوله « ما كان فى تركه عقاب » ترك الفعل هو ضده، وترك المشى الوقوف والجلوس والاضطجاع، كل واحد من هذه يسمى تركا للمشى، والمشى ترك لكل واحد من هذه فى عرف تخاطب المتكلمين وأهل الجدل. ويتميز الواجب من المندوب إليه بأن فى تركه عقاباً، وليس فى ترك المندوب إليه ولا المباح عقاب، مثال ذلك أن من ترك صلاة الفرض إلى جلوس أو غيره حتى فات وقتها استحق العقاب. ومن ترك الصلاة النافلة إلى جلوس أو ترك الوقوف المباح إلى جلوس لم يستحق بشىء من ذلك عقاباً. وقلنا « من حيث هو ترك له » احترازاً من ترك المباح والمندوب إليه إلى معصية فإنه يستحق العقاب، ليس من حيث إنه ترك المندوب والمباح ولكن من حيث فعل المعصية. يبين ذلك أنه إذا ترك صلاة الفرض إلى أى شيء تركها استحق بذلك العقاب، لأنه ترك الواجب، وإذا ترك المندوب إليه والمباح [٣١ ا] إلى معصية استحق العقاب من حيث فعل المعصية، لا من حيث ترك المندوب إليه والمباح. واذا ترك أحدهما إلى غير معصية لم يستحق عقاباً، فتميز بذلك ترك الواجب من المندوب اليه والمباح، ولذلك قيدنا الحد بقولنا «من حيث هو ترك له» وقولنا «على وجه ما»

احتراز من الواجب المخير فيه كالكفارات التى خُير المكفر فيهـا بين العتق والإطعام والكسوة لا سيا على قول من قال من أصحابنا إن جميعها واجب، فإنه يترك بعضها وهو واجب، ولا إثم عليه إذا فعل واحداً منها. ومعنى قولنا «على وجه» نريد ألا يكون أتى ببدل لما تركه من الواجب، إما لأن الواجب ليس فيه تخيير وإما لأنه ترك جميع المخير فيه، ولم يقض الكفارة بشيء وهو الفرض والمكتوب.

وقد عبر بعض أصحابنا عن مؤكد السنن بالواجب، وهذا تجوز فى العبارة[1] وليس بحقيقة، وذهب بعض أصحابنا إلى أن الواجب وإن كان فى تركه عقاب فرتبته دون رتبة الفرض، ويعبر أصحاب أبى حنيفة عن ذلك بأن الفرض ما ثبت بنص القرآن، والواجب ما ثبت بقول النبى - صلى الله عليه وسلم - وهذا ليس بصحيح لأن ما ثبت بقول النبى - عليه السلام - وما ثبت بنص القرآن، فكل من عند الله ثابت بنص القرآن لقوله تعـالى «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»[2] وقوله تعالى «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[3] وذهب القاضى أبو محمد فى [٣١ ب] بعض كلامه إلى أن الواجب ما أثم بتركه ولم يجب قضاؤه، وأن الفرض ما يلزم مع ما فى تركه من الإثم قضاؤه وهذا أيضاً ليس بالبين، لأن القضاء مما يجب عند محقق أصحابنا بأمر ثان، واختلاف العبادات فى مقادير المأثم بتركها لا يفرق بينها فى معنى الوجوب، والصواب أن الواجب والفرض سواء، وربما كان الواجب أثبت فى ذلك، لأن الواجب من وجب الحائط إذا سقط، فكأن هذه العبادة قد سقطت عن المكلف سقوطاً يلزمه ولا يمكنه الفرار عنها ولا الخلاص منها إلا بأدائها. والفرض لفظ مشترك بين التقدير واللزوم وعلى هذا محققوا أصحابنا وغيرهم.

---

(١) وردت في الأصل تجوز في عبارة
(٢) سورة المائدة (٥) آية رقم ٩٢
(٣) سورة النور (٢٤) آية رقم ٦٣

٤١ **المندوب إليه** : هو المأمور به الذى فى فعـله ثواب وليس فى تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما.

قولنا «هو المأمور به» وصفناه بذلك لمخالفة من خالف فيه وقوله إنه ليس بمأمور به، ولأن هذه الصفة تتميز به منه لقولنا «فى فعله ثواب» الا أن هذه الصفة مؤكدة لذلك.

٤٢ **المباح** : ما ثبت من جهة الشرع ثواب فى فعله، ولا عقاب فى تركه من حيث هو ترك له على وجه ما.

قولنا «ما ثبت من جهة الشرع» مبنى على ما ذهب اليه أهل الحق من الإباحة والحظر والوجوب أحكامٌ شرعية ليس للعقل فيها مجال، ولا لثبوتها تعلق به وإنما ذلك بحسب ما ورد به [١٣٢] الشرع، ولذلك قلنا إن المباح ما عامت بالشرع صفاته التى هو عليها من ألا ثواب فى فعله، وبهذا يتميز من الواجب والمندوب إليه لأن فى فعلهما ثواباً ويشارك المنـدوب اليه فى أن لا عقاب فى تركه وبذلك يتميزان من الواجب. وقولنا «من حيث هو ترك له» نريد اذا ترك المباح من الجلوس إلى مشى أو وقوف مباح فـلا اثم عليه ولو تركه الى قربة لكان فى تركه ثواب من حيث فعل القربة لا من حيت ترك المباح ولو تركه الى المشى فى معصية لكان فى مشيه عقاب لا من حيث ترك الجـلوس المباح ولكن من حيث فعل المشى المحظورَ - والله أعلم -

٤٣ **السنة** : مارسم ليحتذى.

هذا أصل موضوع هذه اللفظة، ولذلك يقـال سنة النبى - صلى الله عليه وسلم - بمعنى أنه ما رسمه، ولذلك تقول الفقهاء: «يقرأ السنة» بمعنى أنه يقرأ ما شرع النبى - صلى الله عليه وسلم - من ذلك اما بنطق أو بفعل أو بنصب دليلٍ. ويسمى أهل الحديثِ الحديثَ «سنناً» بمعنى أنه يتضمن ما رسمه النبى - صلى الله عليه وسلم - لأمته. وقد يسمى بعض الفقهاء ما حصلت له رتبة فى

النوافل سنة، فيقولون: «صلاة العيدين سنة» «والوتر سنة» واختلفوا فى ركعتى الفجر، فقال أشهب: ليست من السنن بل هى من الرغائب وقال ابن عبد الحكم هى من السنن، و إنما إختلفا فى ذلك لاختلافهما فى الصفة التى لها تسمى النوافل سنة، ومذهب أشهب أن السنن من النوافل إنما هى ما أظهر [٣٢ ب] النبى - صلى الله عليه وسلم - وجمع عليه أمته وشرع الجماعة له من الصلوات والنوافل كصلاة العيدين والاستسقاء والكسوف فاما لم يكن حال ركعتى الفجر بهذه الحال بل كان يصليها فى بيته [فَذًّا] وكان ذلك حكمها لم تكن عنده من السنن وعند ابن عبد[1] الحكم أن معنى السنة من النوافل ما كان مقدراً لا يزاد عليه ولا ينقص منه ، هذه حال ركعتى الفجر ، ولذلك وصفها بأنها من السنن - والله أعلم - ولم توصف عند صلاة الليل بأنها من السنن لما كانت غير مقدرة.

٤٤ **العبادة** : هى الطاعة والتذلل لله تعالى باتباع ما شرع .

قولنا «هى الطاعة» يحتمل معنيين أحدهما امتثال الأمر وهو مقتضاه فى اللغة، إلا أنه فى اللغة واقع على كل امتثال لأمر الآمر فى طاعة أو معصية، لكننا قد احترزنا[2] من المعصية. بقولنا «والتذلل لله بالعبادة» لأن طاعة البارى تعالى لا تصح أن تكون معصية. والثانى أن الطاعة إذا أطلقت فى الشرع فإنها تقتضى القربة، وطاعة البارى تعالى دون طاعة غيره.

٤٥ **الحسن** : ما أُمِرْنَا بمدح فاعله.

ومعنى ذلك أن حسن الأفعال وقبيحها لا يعرف بالعقل و إنما يعرف بالشرع فما أَمَرَنَا الشرع بمدح فاعله فهو حسن، وما لم نؤمر بمدح فاعله فليس بحسن وقد يصح أن يوصف بأنه قبيح إذا أمرنا بذم فاعله كالمعاصى ، وقد يستحيل ان يوصف بقبح مع إستحالة وصفه [٣٣ ا] بالحسن اذا لم نؤمر بمدح فاعله

(١) هذه اللفظة ساقطة من الأصل
(٢) وردت هذه اللفظة احتززنا

ولا بذمه كالأفعال المباحة من الجلوس والقيام لمـــــا لم يؤمر بمدح فاعله ولا بذمه استحال بأنها حسنة أو قبيحة.

٤٦ **الظلم** : التعدى.

ومعنى ذلك أن يؤمر المكلف فيتعدى ما أمر بـه، وعلى هذا لا يصلح أن يوصف غير المأمور بظلم لأنه لم يتعـد أمراً، ولذلك لا يوصف من ليس بمكلف من الحيوان اذا عاث وأفسد بانه ظالم لأنه لم يُنْهَ عن ذلك ولا توجه اليه أمر بضده.

٤٧ **الجائز** : يستعمل فيما لا اثم فيه، وحده ما وافق الشرع، ويستعمل فى العقود التى لا تلزم، وحده ما كان للعاقد فسخه.

قولنا « فيما لا اثم فيه » انه جائز معنـاه أنه ضد الفساد الذى يأثم فعله، فيقال يجوز للولى أن يقتص ممن قتل وليه بمعنى أنه لا يأثم فى ذلك ان فعله. ويجوز للرجل أن يبيع الثوب بالثوبين يداً بيد بمعنى أنه لا اثم عليه فيه، وأن بيعه هذا شرعى، كما أن قتل المقتص قاتل وليه شرعى، ولو فعله ظالماً لم يصح أن يوصف بأن قتله جائز لما كان قتله مخالفاً للشرع ومنافيا له، وكذلك يقال لا يجوز أن يبيع الرجل درهما بدرهمين، لأن ذلك ينافى الشرع ويأثم فاعله.

وأما وصفنا ما لا يلزم من العقود أنه عقد جائز كالفرائض والشركة فإنما وصفناه لذلك لما كان لكل واحد من المتعاقدين فسخه ولا يوصف بذلك عقد البيع ولا عقد الإجارة بل يوصف بأنه عقد لازم لما لم [٣٣ ب] يكن لأحد المتعاقدين فسخه، ولو كان لأحد المتعاقدين فسخه ولم يكن للآخر فسخه كالجعل لكان جائزاً فى حق من له فسخه ولازماً فى حق من ليس له ذلك ـ والله أعلم ـ

٤٨ **الشرط** : ما يعدم الحكم بعدمه ولا يوجد بوجوده.

هذا على ما وصفناه من أن معنى الشرط ما يعدم الحكم بعدمه ولا يوجد بوجوده، ولو كان مما يوجد بوجوده لكان علة للحكم، وهذا فى الأحكام الشرعية

مشبه بالشروط والعلل فى الأحكام العقلية، مثال ذلك أن الطهارة لما كانت شرطاً فى صحة الصلاة عدمت الصلاة بعدمها ولم توجد بوجودها فقد تصح الطهارة ولا تصح الصلاة، مثال ذلك من الأحكام العقلية أن الحياة شرط فى صحة وجود العلم فيستحيل أن يوجد العلم مع عدم الحياة.

٤٩ **الخبر** : هو الوصف للمخبر عنه.

وتصحيح هذا أن كل خبر فهو وصف المخبر عنه اما بقيام أو قعود أو مشى أو حياة أو موت أو غنى أو فقر أو غير ذلك وتتبع هذا يبين صحة ما قلناه.

فكل وصف للموصوف فهو خبر عنه بما يوصف به، والحدُّ اذا اَطَّرَدَ وانعكس ولم ينتقض فى أحد الوجهين حُكِمَ بصحته، والكلام على ما حد به سائر المتكلمين، الخبر يأتى فى نفس الكتاب، والذى أورد هذا الحد وأثبته من شيوخنا القاضى أبو جعفر السمنانى ـ رحمة الله ـ وهو أصح ما ورد فى ذلك ـ والله أعلم ـ [٣٤ ا]

٥٠ **الصدق** : الوصف للمخبر عنه على ما هو به.

ومعنى ذلك أن الصدق والكذب من صفات الذى يختص به فلا يدخل فى شيء من أنواع الكلام غيره، فكل من وصف شيئاً على ما هو به فهو صادق فى خبره، فكل صادق فى خبره هو واصف للموصوف على ما هو به سواء قصد ذلك أو لم يقصده، وكذلك الكذب. قال الله تعالى «لِيُبَيِّنَ لَهُمْ الَّذِى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ(١)» وقد تقدم الكلام على باقى ما فى الحد من الألفاظ.

٥١ **التواتر** : كل خبر وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر.

لنفظه التواتر مقتضاها فى كلام العرب التتابع والاتصال، فكأن هذا الخبر اتصل وتتابع حتى وقع العلم بـه، فمتى بلغ هذا الحد من الاتصال وصف بأنه

(١) سورة النحل (١٦) آية رقم ٣٩

متواتر ومتى قصر عنه ولم يبلغه لم يوصف بذلك، وإن كان قد تتابع وتواتر وهذا بحسب عرف تخاطب أهل الجدل وتواطؤهم على هذه الألفاظ وما يريدون بها وذلك سائغ إذا لم يخرج عن لغة العرب على حسب ما بيناه فى الكتاب من حكم الأسماء العربية. وقولنا «بمخبره» ضرورة تقتضى أن العلم الواقع بالخبر المتواتر علم ضرورة على ما يقوله شيوخ أهل الحق لا علم نظر واستدلال على ما يقوله غيرهم. وقولنا: «من جهة الخبر» احتراز ممن أخبر بما يعلمه الإنسان ضرورة فإنه يقع له العلم لكن ليس [٣٤ ب] من جهة الخبر به، مثل أن يخبرك إنسان أن الإثنين أكثر من الواحد وإن الضدين لا يجتمعان فإن العلم الضرورى يقع لك بما أخبر به ولكن ليس من جهة غيره ولكن من جهة علمنا به فبهذه الخاصية يتميز العلم الواقع بخبر التواتر أنه لا يقع إلا من جهة المخبرين به ولولا ذلك لم يقع العلم بما أخبروا به، وما قدمناه من الخبر فإن الإثنين أكثر من الواحد وأن الضدين لا يجتمعان يقع العلم بمخبره ضرورة سواء أخبر به أو لم يخبر به، ولا تأثير لخبره فى شيء من ذلك - والله أعلم -.

٥٢ **المسند** : ما اتصل اسناده.

معنى ذلك أن يتصل نقل الرواة له فيخبر كل واحد منهم بمن نقل إليه إلى أن يتصل ذلك إلى الصحابى - رضى الله عنه - الذى نقله عن النبى - صلى الله عليه وسلم - فإن أخل فيه بذكر واحد من رواته سواء كان الصحابى أو غيره فهو مرسل، ومعنى ذلك أنه قد أهمل فيه ذكر بعض رواته واحداً كان أو أكثر من ذلك.

٥٣ **الموقوف** : ما وقف به على الراوى ولم يبلغ به النبى - صلى الله عليه وسلم - ومعنى ذلك أنه وقف على الصحابى - رضى الله عنه - أو غيره من رواته فجعل من قوله ولم يرفع ولا وصل إلى النبى - صلى الله عليه وسلم - بإسناد أو إرسال، وهذه الألفاظ كلها على حسب المواضعة بين أهل الصناعة وقصرهم لها على هذا النوع مما تحتمله دون سائر محتملاتها.

٥٤ **الاجماع** : اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة . [٣٥ ا]

لفظ الإجماع إذا أطلق فى الشرع اقتضى ما ذكرناه ويقتضى اجماع جماعة على غير ذلك من الآراء والأقوال والأعمال إلا أن عُرْفَ الاستعمال عند الفقهاء جرى على حسب ما قدمناه أولا، فلا يفسد الحدُّ بغير ذلك مما لا يستعمل فيه عند الفقهاء إلا بقرينة، وهذا الحدُّ على مذهب من يرى أن الإجماع ينعقد بعد الاختلاف . فأما على مذهب من يقول أن موت المخالف وإجماع الباقين بعده لا ينعقد به الاجماع فلا بد من الزيادة فى هذا الحد، فيقال: إجماع علماء العصر فى حكم حادثة لم يتقدم فيها خلاف .

٥٥ **التقليد** : التزام حكم المقلد من غير دليل .

ومعنى ذلك أن يلتزم المقلِّدُ قولَ المقَلَّد شرعاً ودينا ويعتقد ما حرمه حراماً وما أوجبه واجباً وما أباحه مباحاً من غير دليل يستدل به على شىء من ذلك غير قول من قلده ، ولو صار إليه بدليل فإنه فرض من لا يحسن النظر والاستدلال، ولا له دلالة على حسب ما أثبتناه فى الكتاب .

٥٦ **الاجتهاد** : بذل الوسع فى طلب صواب الحكم .

وهو على طريق من قال إن الحق فى واحد، وإن المكلف إنما كلف طلبه، ولم يكلف ادراكه، وأما على قول القاضى أبى بكر إن كل مجتهد مصيب، فإن الحد يجب أن يقال فيه بذل الوسع فى بلوغ حكم الحادثة .

وقال محمد بن خويز منداذ أن حده بذل الوسع فى بلوغ الغرض، وهذا الحد ليس بحدٍّ فقهى على الحقيقة لأن هذا حكم كل مجتهد فى طلب حكم وغيره، ومن أراد اجراءه على ما قدمناه من الحدود الفقهية فالصواب [٣٥ ب].

٥٧ **الرأى** : اعتقاد إدراك صواب الحكم الذى لم ينص عليه .

والفرق بينه وبين الاجتهاد أن الاجتهاد معنى طلب الصواب. والرأى معنى إدراك الصواب، ولذلك يقال إن الرأى المصيب ما رأيت فلا يعبرون بذلك إلا

عن كال الاجتهاد و إدراك المطلوب. وقال ابن خويز منداذ الرأى: استخراج حسن العاقبة وهذا من نظير الحد الأول فى أنه ليس بمقصود على الرأى الفقهى لأن هذا حكم كل رأى مصيب فالفقه وغيره على أنـه ينتقض بالرأى الفاسد فإنه رأى ولا يستخرج حسن العاقبة بل يستخرج به سوء العاقبة.

٥٨ **الاستحسان** : إختيار القول من غير دليل ولا تقليد.

وقد اختلفت تأويلات أصحابنا فى الاستحسان فذهب محمد ابن خويز منداذ إلى أنه الأخذ بأقوى الدليلين، ومعنى ذلك أن يتعارض دليلان فيأخذ بأصحهما وأقواهما تعلقاً بالمدلول عليه، وهذا ليس من الاستحسان بسبيل، وإنما هو الأخذ بما ترجح من الدليلين المتعارضين. وقد عبر بعض أصحابنا عنه بأنه معنى تخصيص العام من المعانى، وذلك مثل أن يرد الشرع بالمنع من بيع الرطب بالتمر، ويطرد هذا حيث وجد من بابه ثم يرد الشرع بجواز بيع ثمرة العرية بخرصها من التمر الى الجراد فيكون[1] هذا موضع الاستحسان. وإنما هو من باب بناء العام على الخاص، والحكم بالخاص والقضاء به على ما قابله من العام.

قال أبو الوليد رضى الله عنه والذى عندى أن الاستحسان الذى يتكرر ذكره ويكثر على وجهين: أحدهما ترك القياس والعدول عنه [٣٦ ا] لما يعتقده القائس فى الفرع أنه أضعف فى تعلقه بالحكم من الأصل فيعول لذلك عن الحاقه به بمعنى يختص به من علة واقفة تضاد القياس، ولو قوى الفرع قوة الأصل فى حكمه لكان قياساً عليه أولى من تعلقه بالعلة الواقعة، فمن تعلق بهذا أو سماه استحساناً فهو قياس والقياس الذى يخالف هذا باطل، وانما يخالف هذا فى العبارة، ومن ذلك أن يرى أن طرد القياس يؤدى الى علو ومبالغة فى الحكم، ويستحسن فى بعض المواضع مخالفة القياس لمعنى يختص به ذلك الموضع من تخفيف أو مقارنة، وهذا كثير ما يستعمله أشهب وأصبغ وابن المواز.

---

(١) هكذا وردت فى الأصل والظاهر أنها فلا يكون هذا موضع الاستحسان

وقد قال أشهب فى الرجل يشترى سلعة بالخيار فيموت فيختلف ورثته فى الخيار فيريد بعضهم الإجازة وبعضهم الرد، أن حكمهم أن يجيـــزوا كلهم أو يردوا لأن موروثهم لم يكن له اجازة البعض ورد البعض، واستحسن لمن أجاز منهم أن يأخذ حصة من لم يجز وأما فى النظر فليس لهم الا أن يأخذوا جميعاً أو يردوا جميعـاً وهذا الاستحسان ينفيه نفاة الاستحسان وينكرونه، والواجب فيما لا نص فيه ولا اجماع اتبـاع مقتضى الأدلة، وما يوجب النظر واجتنـاب العـــدول عنه باستحسان دون دليل يقتضى ذلك الاستحسان. والوجه الثانى الاستحسان فى حكم دون حكم، وهو أن يحكم فى مسـألة بمـا يوجب القياس ويستحسن فى مثلها على غير ذلك المحكوم عليه غير ذلك الحكم لمعنى يظهر له فى المحـكوم له والمحـكوم عليه، والصواب ما بنى المذهب عليه من اتبـاع القياس على مقتضاه وما يوجبه أحكام [٣٦ ب] الشرع وألا يترك شيء من ذلك فإن القياس منه الصحيح ومنه الفاسد، فإذا لم يمنع من الأخذ بـه مانع فهو القياس الصحيح والأخذ به واجب ولا يحل استحسان تركه والأخذ بغيره. واذا منع من الأخذ به مانع من نص كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس هو أولى منه فإنه قياس فاسد وتركه واجب وهذا مقتضى القياس، فمن سمى هـذا استحساناً فقد خالف فى التسمية دون المعنى. فـــإذا قلنا ان الاستحسان ترك القياس المتعدى لعلة واقفة أو خاصة، فحده الأخذ بأقوى الدليلين على حسب ما قاله ابن خويز منداذ. واذا قلنا انه ترك مقتضى القياس فحده بمـا تقدم من أنه اختيار القول من غير دليل ولا تقليد. ومعنى ما يكثر منه مخالفة القياس فى موضع مع التزامه والعمل به فى غيره. وأكثر مشايخنا على أن هذا ممـا لا يصح التعلق به وبه قال الشـافعى ــ رضى الله عنه ــ وذهب الى الأخذ به من تقدم ذكره من أصحابنا وبه قال أبو حنيفة ــ رحمه الله ــ وأصحابه غير أنهم قد تركوا استعماله فى المناظرة فى زماننا هذا.

٥٩ **الذرائع** : ما يتوصل به الى محظور العقود من إبرام عقد أوحله.

وذلك مثل أن يريد المكلف بيع دينار بدينارين فعلم أنه لا يجـوز بيع دينار إلا بعشرة دراهم، ثم بيع العشرة الدراهم من بائعها منه بدينارين، فالظاهر أنه لا غرض له فى ذلك إلا ليتوصل بالعقدين الى بيع دينار بدينارين، لاسيما ان اقترن ذلك أن يرد اليه الدراهم فى المجلس أو بالقرب أو غـير ذلك من المعانى التى يذكر أن المراد بها [١٣٧] بيع دينـار بدينارين، فمن ذلك أن يبيع الرجل الثوب بمائة دينار الى شهر ثم يشتريه من مبتاعه بخمسين دينـار نقداً فهذا قد توصل بالبيع والابتياع الى أن افترض خمسين ديناراً نقداً بمائة دينار الى شهر، ومثل هذا مما لاخفاء به أن ظاهره الفساد ـ والله أعلم ـ

القياس : حمل أحد المعلومين على الآخر فى اثبات حكم أو اسقاطه بأمر يجمع بينهما [لعلة مستنبطة منه] (١).

قولنا « أحد المعلومين على الآخر » استيعاب للحد لأنا لو قلنـا « أحد الموجـودين على الآخر » لا نتقض بقياس المعدوم على المعـدوم، ونريد « حمل أحد المعلومين على الآخر » حمل الفرع على الأصل. وقلنا «فى اثبات الحكم أو اسقاطه » تخصيص للقياس الشرعى المستعمل بين الفقهاء، يتبين أنه تارة يكون لإثبات حكم اتفق على ثبوته فى الأصل فيريد القياس(٢) اثبات ذلك الحكم فى الفرع بحمله على الأصل. وتارة يكون لاسقاط حـكم اتفق على اسقاطه أو على انتفائه من الأصل فيريد الحاق الفرع به فى ذلك.

وقولنا « بعلة مستنبطة منه » نريد الأصل، وذلك أن القياس لا يصح إلا بعلة تجمع بين الفرع والأصل، يدل الدليل على أن الحكم ثبت فى الأصل لتلك العلة وتكون تلك العلة، موجودة فى الفرع فيقتضى ذلك الحاقه بالأصل. ولو

(١) هذه العبـارة ساقطة من التعريف، ولعلها سقطت من الناسخ سهوا وقد ذكرها فى التعليـق

(٢) وردت فى الأصل « القياس »

حمل أحد المعلومين على الآخر من غير علة تجمع بينهما على ما يفعله كثير ممن لا يحسن شيئاً من هذا الباب فيقول أقيس كذا على كذا ويعتقد أنه قد قاس فليس هذا بقياس [٣٧ ب] ولا يتناوله سمه على وجه صحة ولا فساد.

٦١ **الأصل عند الفقهاء** : ما قيس عليه الفرع بعلة مستنبطة منه.

ومعنى ذلك أن ما ثبت فيه الحكم باتفاق هو أصل لما اختلف فى ثبوته فيه وانتفائه عنه، وذلك مثل قولنا النبيذ المسكر حرام لأنه شراب يدعو كثيره إلى الفجور، فوجب أن يكون قليله حرام، أصل ذلك الخمر، فقلنا إن الخمر أصل لهذا القياس للاتفاق على ثبوت هذا الحكم لها، وقلنا إن النبيذ المسكر فرع لأنه مختلف فيه، ونريد بهذا القياس أن نتوصل إلى إثبات حكمه، فلما كان التحريم ثابتاً فى الخمر بأن كثيرها يدعو إلى الفجور وهذا معنى قوله تعالى: « إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ »(١) فلما كانت الخمر محرمة لهذا المعنى وكان المعنى موجوداً فى النبيذ المسكر، واختلف العلماء فى حكمه، كان فرعاً وجب إلحاقه به.

٦٢ **الفرع** : ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه.

وذلك مثل أن يستدل المالكى على أن حكم البيض حكم الحنطة فى تحريم التفاضل، فيحمل الفرع الذى هو البيض على الأصل الذى هو الحنطة بعلة استنباطها من الأصل، وذلك أن علة تحريم التفاضل فى الحنطة عنده أنها مقتاتة للعيش، فلما كان البيض مقتاتاً للعيش غالباً، الحقه بالحنطة فى تحريم التفاضل، فهذه صفة الفرع، وصفة حمله على الأصل بما استنبط منه من العلة [٣٨ ب] الموجبة لإلحاق البيض به ــ والله أعلم ــ

٦٣ **الحكم** : هو الوصف الثابت للمحكوم فيه.

---

(١) سورة المائدة (٥) آية رقم ٩١

ومعنى ذلك أن المحكوم فيه لا يوصف بأنه حلال أو حرام، فإذا دل الدليل على كونه حلالا أو حراماً، وصف ذلك وكان هو حكمه الثابت، وذلك مثل قولنا فى الطهارة أنها تفتقر إلى نية، لأنها طهارة تتعد محل موجبها، فافتقرت الى النية كالتيمم، فالحكم من هذا القياس هو افتقارها الى النية وهو الوصف الثابت لها، فإنها توصف بأنها مفتقرة الى النية.

٦٤ **العلة** : هى الوصف الجالب للحكم.

ومعنى ذلك أن المعانى المحكوم بها موصوفة بصفات، فما كان منها جالباً للحكم فهو علة مثل قولنا فى القياس المتقدم أنها طهارة تتعدى محل موجبها هى العلة وهى الوصف الجالب للحكم، ولهـا ثبت فى الأصل، فلما وجدت فى الفرع وجب الحاقه بها، وما كان من الأوصاف لا يجلب حكماً فليس بعلة، ولذلك احترزنا فى الحد بقولنا «هى الوصف الجالب للحكم»

٦٥ **العلة المتعدية** : هى التى تعدت الأصل الى فرع.

٦٦ **والعلة الواقفة** : هى التى لم تتعد الأصل الى فرع.

ومعنى ذلك أن كل حكم ثابت فى معنى من المعانى لعلة لا يختص به بل يوجد فى غيره فإن تلك العلة متعدية لأنها قد تعدت الأصل التى تثبت فيه الى فرع أو فروع مثال ذلك التحريم فى بيع البر متفاضلا، ثبت لكونه [٣٧ب] مقتاتاً جنساً عند المالكيين أو مكيلا موزونا عند الحنفيين أو مطعوماً[١] جنساً عند الشافعية، وهذه كلها معان متعدية الى الأرز والذرة وغير ذلك مما يطول تتبعه فكانت علته متعدية.

والعلة الواقفة إذا ثبتت فى معنى من المعانى كانت مقصورة عليه وغير موجودة فى سواه، فوصفت لذلك بأنها موقوفة عليه ممنوعة من أن تتعدى الى سواها، وذلك مثل قولنا فى أن بيع الذهب بالذهب متفاضلا والورق بالورق

---

(١) وردت جنس

متفاضلا حرام، وعلة ذلك أنها أصول الأثمان وقيم المتلوفات، وهذه علة معدومة فيما سواهما، فلذلك وصفت بأنها واقفة.

٦٧ **المعتل** : هو المستدل بالعلة وهو المعلل أيضاً.

العلة هى الجالبة للحكم، كأن المستدل بها معللا للحكم وجالباً له بالعلة.

٦٨ **والطرد** : وجود الحكم لوجود العلة.

ومعنى الطرد، إجراء الحكم على ما رام المستدل إجراؤه عليه من اثبات أو نفى، ومثال ذلك قولنا فى النبيذ المسكر انه حرام لأنه شراب فيه شدة مطربة فإنه حرام.

٦٩ **والعكس** : عدم الحكم لعدم العلة.

والعكس أن كل شراب ليس فيه شدة مطربة فليس بحرام. يبين ذلك أن العصير قبل أن تحدث فيه الشدة المطربة حلال، فإذا حدثت فيه الشدة المطربة حرم، فإذا زالت عنه الشدة المطربة وتخلل زال التحريم، ولو عادت اليه الشدة المطربة لعاد التحريم(*)

٧٠ **التأثير** : زوال الحكم لزوال العلة فى موضع ما. [٣٩ ا]

وذلك أنا قد وصفنا العلة بأنها هى الجالبة للحكم، ويصحح هذا عند القائلين بالتأثير أن يعدم الحكم لعدم العلة فى موضع من المواضع، ولو عدم الحكم لعدم العلة فى كل موضع لكان عكساً على ما قدمناه. فإذا زال فى بعض المواضع بزوالها، وثبت فى بعض المواضع مع تعذر زوالها، كان ذلك تأثيراً، بمعنى أن لهذه العلة تأثيراً فى ذلك الحكم، إذ قد يزول فى بعض المواضع بزوالها فإذا وجد بوجودها لم يعدم فى موضع من المواضع لعدمها، فقد عدم فيها العكس والتأثير، وذلك مفسد لها عند كثير من أهل القياس. ومنهم من قال إن ذلك

(*) ورد في الأصل تعريف الطرد والعكس مختلطين ببعضهما. فوضعنا لكل منهما رقما وميزنا كل منهما عن الآخر.

لا يفسدها اذا دل على صحتها دليل عند عدم التأثير. وقد بينت ذلك فى نفس الكتاب. ومثال ذلك قول المالكيين إن الحلى المتخذ للبس ليس فيه زكاة، لأنه مستعمل للبس فى ابتذال مباح فلم يجب فيه زكاة، أصل ذلك الثياب، فيقول الحنفى: لا تأثير لهذه العلة فى الأصل، لأن الثياب لا زكاة فيها، سواء استعملت فى ابتذال مباح أو محرم، فيقول المالكى تأثيره فى تقصير الصلاة فإنها تقصر فى السفر المباح ولا تقصر فى السفر المحرم، وليس من شرط الأقيسة الشرعية أن تنعكس، لأن عللها مخالف بعضها بعضاً، ولذلك تقول إن الإحرام عليه يمنع الوطء، والحيض لمنع الوطء، فيقال إن الحائض المحرمة لا يحل وطؤها، ثم قد تزول إحدى العلتين ويبقى التحريم ببقاء العلة الأخرى [٣٩ ب].

٧١ **النقض** : وجود العلة وعدم الحكم.

ومعنى ذلك أن يدعى القائس ثبوت الحكم لثبوت علة من العلل، فتوجد العلة مع عدم الحكم فيكون نقضاً لها وتبطل[1] لدعوى من ادعى أنها جالبة للحكم، مثال ذلك أن يستدل الحنفى على أن النجاسة تزول بغير الماء، فإن الخل مزيل للعين والأثر، فوجب أن يطهر المحل النجس. أصل ذلك الماء، فيقول المالكى هذا ينتقض بالدُّهن فإنه يزيل العين والأثر، ومع ذلك فلا يطهر عندكم المحل النجس. فمثل هذا من النقض يبطل القياس ويمنع الاستدلال به.

٧٢ **الكسر** : وجود معنى العلة مع عدم الحكم.

ومعنى ذلك أن الكسر نقض من جهة المعنى مع سلامة اللفظ من النقض. وذلك مثل أن يستدل الحنفى على المسلم يُقتل بالذمى، بأن هذا محقون الدم لا على التأبيد، فجاز أن يستحق القتل على المسلم كالمسلم، فيقول له المالكى لا يمتنع أن يكون محقون الدم ولا يستحق القصاص على المسلم كالمستأمن، فإنه محقون الدم، ولا يقتل به المسلم، ففى مثل هذا يلزم الحنفى أن يفرق

(١) وردت فى الأصل وتبطلا لدعوى

فى هذا الحكم بين المحقون الدم على التأبيد والمستأمن، وإلا بطل قياسه.

٧٣ **القلب** : مشاركة الخصم للمستدل فى دليله.

ومعنى ذلك أن يستدل المستدل على إثبات حكم بقياس يدعى اختصاصه به فيقلبه السائل ويطبق عليه ضد ذلك الحكم بتلك العلة مع رده إلى ذلك الأصل، فإذا كان ذلك بجميع أوصاف العلة أثر فى الدليل ومنع الاستدلال. مثل أن يستدل المالكى على أن الخيار فى البيع موروث، فإن الموت معنى يزيل [٤٠ ا] التكليف، فوجب ألا يبطل الخيار، كالجنون والإغماء، فيقول الحنفى أقلب العلة فأقول إن الموت معنى يزيل التكليف فلم ينقل الخيار إلى الوارث كالإغماء والجنون فمثل هذا القلب إذا سلم بطل الدليل، وقد يكون ببعض أوصاف العلة فتكون من باب المعارضة، مثال ذلك أن يستدل المالكى على صحة ضم الذهب والفضة فى الزكاة فإنهما مالان زكاتهما ربع العشر لكل حال، فوجب ضم أحدهما إلى الآخر فى الزكاة كالدراهم الصحاح والمكسورة، فيقول الشافعى أنا أقلب هذه العلة، فأقول إنهما مالان زكاتهما ربع العشر لكل حال، فلم يضم أحدهما الى الآخر بالقيمة كالدراهم الصحاح والمكسورة، فهذا النوع من القلب معارضة، لأن أكثر هذه الأوصاف لا يحتاج القالب اليها لأنه لو قال: مالان فقط، لم ينتقض بشىء ــ والله أعلم بالصواب ــ.

٧٤ **المعارضة** : مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله أو بما هو أقوى منه.

ومعنى ذلك أن يستدل المستدل بدليل فيسلم السائل صحته ويعارضه بدليل مثله أو أقوى منه، ولو عارضه بدليل أضعف من دليله لكان معارضاً من جهة اللغة، لكنها ليست المعارضة التى يريدها أهل الجدل، ويتعلق بها مقاومة الخصم للمستدل أن يقول إنى آثرت هذا الدليل لكونه أقوى مما تعلقت به. وأما إذا عارضه بمثل دليله أو بما هو أقوى منه بلا حجة للمستدل لأن للسائل أن يقول له إذا تساوى الدليلان فَلِمَ تَعَلَّقْتَ بالدليل الذى استدللت به دون ما

يخالفه من الدليل الذى عارضتك به، ويـــلزم المستدل ترجيح دليله على دليل السائل والا كان منقطعاً [٤٠ ب] .

٧٥ **الترجيح** : بيان مزية أحد الدليلين على الآخر .

ومعنى ذلك أن يستدل المستدل بدليل فيعارضه الســائل بمثل دليله، فيلزم المستدل أن يرجح دليله على ما عارضه بـــه المستدل ليصح تعلقه به، ومعنى الترجيح أن يتبين له فى علته مزية فى وجه من الوجوه يقتضى التعلق بها دون دليل المعارضة، وقد بينا وجوه ذلك فى نفس الكتاب.

٧٦ **الانقطاع** : عجز أحد المتناظرين عن تصحيح قوله .

وقد قال كثير من شيوخنا أن حده العجز عن نصرة الدليل، وهذا ينقطع بانقطاع السائل، فإنه لم يعجز عن نصرة دليل، وإنما عجز عن نصرة ما اعترض به، لا سيما اذا لم يعارض دليل المستدل بدليل آخر وما قلنا أولى . والله أعلم بالصواب . .

كَمُل كتاب الحدود والحمد لله حق حمده، وصلواته على
محمد نبيه وعبده، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً، وذلك
فى العشر الوسط لجمادى الأخرى عام واحد وثلثين وستمائة .

* * *

إلى هنا تنتهى رسالة الحدود، وقد رأيت ـ تسهيلا للمراجعة ـ أن اتبعها بفهرس أبجدى للاصطلاحات التى حَدَّدَ الباجى معانيها مع ما يقابل كلا منها بالإسبانية.

اجتهاد	Opinión personal
اجماع	Unanimidad (de doctores sobre un punto de doctrina)
استحسان	Preferencia para hacer una cosa
استدلال	Tener pensamiento para solucionar el problema
اصل عند الفقهاء	Origen que se usa por los alfaquíes
اصول فقه	Ciencias fundamentales del derecho
اعتقاد	Creencia
انقطاع	Inquitaa', (la incapacidad de los discutidores, que ninguno pueda traer pruebas)
أمر	Mando
بيان	Ser claro

Influencia	تاثير
Interpretación	تأويل
Probabilidad	ترجيح
Imitación	تقليد
Tawator (sucesión de testimonios que aseguran la verdad de una tradición)	تواتر
Sucesion con cortos intervalos	جائز
Ignorancia	جهل
Límite	حد
El bien (quien lo hace merece la alabanza)	حسن
Hasr (acción de encoger)	حصر
Verdad o contra la metáfora	حقيقة
Sentencia	حكم
Noticia	خبر
Ser particular	خصوص
Probador	دال
Dalil Al-Jitab (dedicar la sentencia por palabras dichas)	دليل الخطاب
Prueba	دليل
Darai'as (cosas admitidas por las que se puede llegar a cosas prohibidas)	ذرائع
Ra'y (opinion del que cree que posee la verdad)	رأى
Tradición	سنة
Olvido	سهو
Condición	شرط
Duda	شك
Sinceridad	صدق
Apariencia	ظاهر
Injusticia	ظلم
Suposición	ظن
Devoción	عبادة
Ciencia necesaria que se entiende primeramente	عقل
Conversión	عكس
Ciencia	علم
Ciencia innata	علم ضرورى
Ciencia adquirida	علم نظرى
Causa	علة
Causa transitiva	علة متعدية
Causa intransitiva	علة واقفة
Ser general	عموم
Fahwa al jitab (se entiende el significado por medio del que habla)	فحوى الخطاب
Hecho particular que se deduce de un principio fundamental	فرع

Derecho	فقه
Qalb (correspondencia del contendiente en su prueba)	قلب
Analogía	قياس
Kasr (se encuentra el significado de la prueba sin dar la sentencia)	كسر
Lahn al jitab (no se entiende la frase sin el pronombre)	لحن الخطاب
Tolerado	مباح
Confuso	متشابه
Metáfora	مجاز
Compendio	مجمل
Afirmado, detallado	محكم
Demostrador	مستدل
Problema o sentencia	مستدل عليه
Que llega al profeta (tradición)	مسند
Motlaq (condiciones admitidas generalmente)	مطلق
Oposición	معارضة
Mo'atal (el que demuestra la prueba)	معتل
Ma'na al jitab (analogia)	معنى الخطاب
Ma'na al-tard (se aplica la sentencia cuando hay prueba)	معنى الطرد
Explicado detalladamente	مفسر
Moqayyad (lo contrario de al motlaq)	مقيد
Acción de ensalzar	مندوب اليه
Dedicado al narrador sin llevarlo al profeta (tradición)	موقوف
Anulación por otro dogma	نسخ
Texto	نص
Apelación	نقض
Acción de guiar	هداية
Necesidad	واجب

جودة عبد الرحمن هلال

وثيقــة أندلسية قشتاليــة

من القرن التاسع الهجرى

وقفت خلال بحثي فى شهر سبتمبر سنة ١٩٥٢ فى دار المحفوظات الإسبانية العامة بحصن سيمانقا على وثيقة أندلسية قشتالية ذات أهمية خاصة بالنسبة للمرحلة الأخيرة من تاريخ مملكة غرناطة.

وهذه الوثيقــة التى تحمل رقم ١٢٤ ـ ١١ .P. R (رقم عمومى ١٠٠٥) هى عبارة عن النص الكامل لمعـاهدة التحالف والخضوع التى عقدت بين يوسف ابن الأحمر أو يوسف الرابع ملك غرناطة قبل توليه الملك، وبين خوان (أو يوحنـا) الثانى ملك قشتالة فى ٢٢ جمادى الأولى سنــــة ٨٣٥هـ الموافق ٢٣ ينـاير سنة ١٤٣٢م.

وهى وثيقة ضخمة كتبت على فرخ كبير من الورق نحو (٧٠ × ٦٠ س) وكتبت ترجمة الوثيقة القشتالية فى النصف الأعلى، وكتب النص العربى فى النصف الأدنى فى سطور طويلة جداً بلغت واحـداً وعشرين سطراً، بحبر باهت يكاد ينمحى فى بعض المواضع مما زاد الصعوبة فى قراءة النص الذى كتب بخط أندلسى متوسط الجودة، وبأسلوب ركيك فى مواضع كثيرة.

ونستطيع أن نقرأ فى سطور هذه الوثيقة قصة المأساة المؤلمة التى تكررت غير مرة فى هذه المرحلة الأخيرة من تاريخ اسبانيا المسلمة، وهى مأساة الخلاف المدمر الذى مزق أوصال الدولة الإسلامية وحطم قواها، ومأساة استعداء فريق من الأمة الأندلسية للعدو القوى المتربص بها ـ اسبانيا النصرانية ـ على الفريق

الآخر، والتمهيد بذلك لتدخله فى شؤون الدولة الإسلامية والعمل على إضعافها ثم إخضاعها وسحقها .

وسياسة اسبانيا النصرانية فى استغلال الخلاف والفتنة فى الدولة الإسلامية قديمة ترجع الى أيام الفتنة الكبرى فى أواخر القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)، وذلك حينما اضطرمت ثورة المولدين والنصارى المعاهدين فى كثير من القواعد الأندلسية، واتجه الزعماء الخوارج غير مرة الى محالفة مملكة ليون النصرانية. وكانت المملكة النصرانية قد ظهرت فى ميدان الحوادث يومئذ، وأضحت عاملا يحسب حسابه فى توازن القوى فى شبه الجزيرة الإسبانية . وفى عهد الطوائف استطاعت المملكة النصرانية أن تجنى ثمار هذه السياسة البارعة فى استغلال تفرق كلمة الأمة الأندلسية، وذلك بدفع حدودها جنوباً حتى ضفاف التاجه والأستيلاء على أول قاعدة أندلسية عظيمة هى طليطلة (١٠٨٥ م). ولولا استغاثة ملوك الطوائف يومئذ باخوانهم المرابطين فى افريقية، ومقدم المرابطين، وانتصار الجيوش الاسلامية المتحدة على جيوش اسبانيا النصرانية فى موقعة الزلاقة (١٠٨٦م)، لكان مرجحا أن تسقط دول الطوائف جميعاً فى يد إسبانيا النصرانية، وأن تنتهى بذلك دولة الاسلام فى الأندلس فى ذلك الحين .

ولما برزت مملكة غرناطة من غمر الفتنة، على اثر انهيار قوى الموحدين خلفاء المرابطين فى سيادة الأندلس، وأخذت قوى الأندلس المحطمة تنتعش وتتجمع فى ظل هذه المملكة الإسلامية الجديدة فى رقعتها الجنوبية المتواضعة. أخذت اسبانيا النصرانية ترقب هذه القوة الجديدة بعين التوجس والحذر، وتحاول أن تقضي عليها قبل أن تشتد وتتوطد، ولم يجد منشىء الأندلس الجديدة يومئذ، وهو محمد ابن الأحمر، بُدّا من أن يسعى الى مصانعة ملك قشتالة القوى (فرناندو الثالث)، وأن يعقد معه حلفاً يستظل فيه بطاعته، ويتعهد له بأداء الجزية ومعاونته فى حروبه ضد أعدائه، وأن يشهد اجتماعات مجلس قشتالة النيابى (الكورتس) باعتباره أحد أتباعه، وأن يسلمه عدداً من القواعد

والحصون الاسلامية، وذلك كله فى مقابل ارتضاء ملك النصارى أن يعقد السلم مع ملك غرناطة لمدة عشرين عاما .

ومن المدهش أن نجد تماثلا غريباً بين نصوص هذه المعاهدة التى عقدها مؤسس مملكة غرناطة مع ملك قشتالة و بين نصوص الوثيقة التى نحن بصددها، ولكن معاهدة الخضوع هذه التى عقدها يوسف الرابع مع خوان الثانى عقدت فى ظروف أسوأ بكثير بالنسبة لمملكة غرناطة . وكانت غرناطة منذ نهاية القرن الرابع عشر تجوز دور انحلالها الأخير . ومذ توفى ملكها محمد الغنى بالله سنة ١٣٩١ م تعاقب على عرشها الأمراء الضعاف وتعاقبت الدسائس والفتن حول العرش. وفى سنة ١٤٢٤ تولى العرش السلطان أبو عبد الله محمد الملقب بالأيسر ، خلفاً لأبيه السلطان يوسف الثالث، ولكنه كان طاغية صارما، فلم يلبث أن أثار سخط الزعماء والشعب معا ، واضطرمت الثورات المتوالية لخلعه، ونجحت الثورة لأول مرة، واستطاع خصمه المتغلب (محمد الزغير) وهو من أبناء عمومته أن يرقى العرش حيناً؛ ولكن الأيسر عاد فتغلب على خصمه، واسترد عرشه (سنة ١٤٣٠). ولم تمض بضعة أعوام أخرى حتى دبرت مؤامرة جديدة لخلعه ، وكان خصمه المرشح لتولى العرش مكانه يومئذ أمير من بيت الملك يدعى يوسف، وقد سجلت لنا الوثيقة المشار إليها إسمه الكامل فهو « أبو الحجاج يوسف بن المولى » ويسميه الكتاب القشتاليون Abenalmao وبتسمية أحدث وأصح هى Ibn Al-Mawla. وكان يوسف أميراً قوياً ، وافر الثراء والهيبة؛ فأرسل الى ملك قشتالة خوان الثانى يطلب إليه معاونته على ارتقاء العرش، ويتعهد بأن يحكم باسمه ، وتحت طاعته، وأن يحارب معه ضد أعدائه، وأن يؤدى له الجزية، وأن يشهد مجلس «الكورتس». فاستجاب ملك قشتالة الى دعوته، وأرسل إليه مندوبه القائد دْيجو جومث دى ريبرا Diego Gómez de Ribera ووضعت شروط التحالف المنشود فى حصن « برغالش » فى يوم الأحد ١٦ سبتمبر سنة ١٤٣١ الموافق لسابع المحرم سنة ٨٣٥ هـ. وحررت منه نسختان بالعربية والقشتالية

احداها هى المحفوظة بدار المحفوظات فى سيمانقا، وهى فيما يُرَجح نسخة ملك قشتالة. وهذا هو نصها العربي، وهو المحرر تحت نصها القشتالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آل محمد وسلم تسليما

ليعلم كل من يقف على هذا الكتاب الكريم أننا الأمير أبو الحجاج يوسف ابن المولى، سلطان غرناطة ومالقة وألمرية وجبل الفتح ووادى آش وبسطة، ومالكى ذلك كله، لما دخلنا دار ملكنا بحمراء غرناطة حرسها الله، كلما عَقَدْتُ واشترطتُ فى هذا العقد، الذى عقدتُه مع كبير مولانا السلطان المعظم ذون جوان صاحب قشتالة وليون وهو دياقه غومس ذا الريبره الظانطاضُه الكبير بالأندلسية(١) والمفوض على الفلنتيرة وواحد من أهل راية قناقاين عليه ويدى مشدودة فيه، وقولى صحيح فى كل ما اشترطت فى هذا العقد المذكور، مع الظلنطاضه المذكور، من غير زيادة على ما فيه ولا نقص منه، ونحلف على ذلك بالله الواحد الحق، ومحمد صلى الله عليه وسلم، وبالقرآن العظيم، وبالايمان الذى يعتقدونها المسلمون ولا يخالفوننا. نسخة عقد الصلح.

الحمد لله. ليعلم كل من يقف على هذا الكتاب الكريم أننا الأمير أبو الحجاج يوسف ابن المولى النصرى... نقول انه لما كان السلطان المعظم المرحوم أبو عبد الله محمد ابن السلطان أبى الحجاج بن نصر رحمهم الله سلطاناً لغرناطة بتحقيق وصدق يقين، خالفه الغدار المخالف الخافى الكِل، أبى محمد الأيسر، الذى خان العهد، ولم يخاف الله تعالى، ولم يراعى العهود والمواثق والأمان، الذى أمن لمولاه السلطان المذكور، ولأخيه أبى الحسن على، رحمة الله عليهما ورضوانه، وقهره وغصبه فى ملكه وسلطانه، بغير حق وبغير شرع، وأخرجه عن ملكه وبلاده، فكان ذلك الفعل القبيح، الذى فعله ذلك الغدار الكذاب أبو محمد

(١) وإسمه وضعته بالقشتالية كالآتى : *Don Diego Gómez de Ribera,* Adelantado Mayor de Andalucía

الأيسر سبباً لتوجهنا وانتصارنا بمولانا السلطان المعظم دون جوان، سلطان قشتالة وليون، الذى هو رأس اشبانية، فاستعنا بحزمته ونصرته، وكبير سلطانه، وجئنا له بالخضوع، عن ومن لنا من قوادنا وفرساننا، حيث كان بمحلته مقيما على مدينة غرناطة، وهو بجيش عظيم وقدرة كبيرة، ليكون مولانا السلطان المذكور عوناً لنا على أخذ الملك من يديه محمد الأيسر، لغدره وشيمته القبيحة، وان نكونوا نحن عوضاً منه فى الملك خداماً ومتاعاً لمولانا السلطان صاحب قشتالة، بمعاونته وحزمته، وبما أظهر علينا من جاهه واحسانه ونصرته لنا على عدونا الأيسر الغدار. ونحن نشاهدوا على أنفسنا إلى الفارس المكرم دون دياقه غومس الربيره الظلنطاضة الكبير، المفوض على جميع الكبار بالأندلسية سلمه الله، إذ هو نائباً عن مولانا السلطان صاحب قشتالة وقائماً مقامه، وهو على جميع الفرسان بالفلنتيرة المعاندين لجميع المسلمين. فنحن نشهد على أنفسنا أننا خداماً لمولانا السلطان صاحب قشتالة من الآن إلى ما يأتى بعد، مَلَكنا الملك أو لم نملكوه، وخدمننا له بنيتنا وقدر استطاعتنا فى جميع الأمور بعضها وكلها. ونحن نشرط ونُشهد على أنفسنا أننا إذا تمهد لنا ملكنا، ودخلنا دار ملكنا الكريم، أن نحرر جميع الأسارى الذين بملكنا من النصارى فى حضرتنا العلية، وجميع بلادنا النصرية، ما عدا الأصناح منهم والمصلون الذين بدارنا؛ ونشهد على أنفسنا ونشترط أداء عشرين ألف دينار من الذهب العين البلدى الوازن فى كل سنة، موصلة ليدى مولانا السلطان حيث ما يكون من بلاده ومواضعه وحصونه، حتى يستقر بيده الكريمة مع من نستثيقوه ونطمئنوا فيه من خدامنا وقوادنا. ونشترط ونشهد على أنفسنا معاونة مولانا السلطان بألف فارس وخمسمائة فارس مسلحون من فرساننا بمرتبنا ونعمتنا، نوجههم له للموضع الذى يحتاجهم فيه من بلاده لمحاربة من يريد محاربته ومعاندته ومنازعته، نصارى كانوا أو مسلمون، ونشرط ونشهد على أنفسنا أنه إذا احتاجنا لمخاطبتنا فنتوجه إليه بأنفسنا وجيوشنا إلى الكُرتش الذى يكون فيه فى البلاد والمواضع، فإن كان الكورتش من

الأبرات التى تلى طليطلة لناحية بلاد المسلمين فنتوجه بأنفسنا ، و إن كان الكورتش من أبرات طليطلة بداخل قشتالة، فنوجه أحداً من أبنائنا أو أحداً من قرابتنا أو أقربنا ناساً إلينا. ونشهد ونشرط على أنفسنا مهمى توجه نصرانياً أصلياً إلى خدمتنا فنردوه إلى مولانا صاحب قشتالة لأقرب وقت ، ولا سبيل له أن يقيم معنا بوجه ولا بحال، بل نردوه بكتابنا لمولانا السلطان يقع نظره الجميل فيه. فهذا الشروط كلها نشترطوا بها على أنفسنا، ونلزموا أنفسنا ما يلزم فى كل ما قلناه، ونحلف أننا نوفوا بما قلنا على أتم الكمال، الذى يرضاه مولانا السلطان صاحب قشتالة ، فنقولوا بالله الذى لا إلاه إلا هو عالم الغيب والشهادة ، الرحمن الرحيم، وبحق محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وبحق القرآن العظيم، الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، أننا لا نخالف العهد فى كلمة واحدة مما قلنا فى هذا العقد ، و إن خالفنا فالله تعالى شاهد بيننا والمعاقب لنا ، وأنا الظلنطاضه ذياقه غومس ذا الربيرة ، المذكور قبل ، نايباً عن مولانا السلطان ذون جوان صاحب قشتالة بأمره الكريم مفوض عليه بتقديمه وكتابه، أنا قابل منك يا دون يوسف سلطان غرناطة وراض به عن مولانا السلطان ، ذون جوان كما قلته وشهدت به على نفسك ، قد رضيته وأمضيته فيه عن مولانا السلطان صاحب قشتالة ، وعهدتك عهداً صحيحاً ، وقولا صادقاً لا شك فيه ، عن مولانا السلطان صاحب قشتالة الصلح بطول أيامكم ياذون يوسف سلطان غرناطة ، وأيام مولانا دون جوان، وأيام أبنائكم، وعلى شروط الإصلاح الصحيحة ، وعلى حسب العوايد بين الملوك من النصارى والمسلمين ، والعهود الصحيحة بينهم، وتسريح جميع الابرات بجميع البلاد النصرانية ، وتأمين جميع التجار من النصارى والمسلمين ، وليتوجهوا بجميع السلع والكسب، وجميع الأشياء المباح بيعها وشراؤها بين النصارى والمسلمين ، إلى جميع البلاد تحت الأمن والحرمة من غير خوف عليهم ولا عارض يعترضهم فى توجههم و إيابهم ، لا يلزمن أحد منهم غير الواجب الذى هو عادة بين النصارى والمسلمين ، وكذلك معاونة مولانا السلطان

صاحب قشتالة لكم يا ذون يوسف سلطان غرناطة على جميع من يعارضكم أو من يريد محاربتكم، أو فساد بلادكم من نصارى أو مسلمين، ونصرته لكم بما يمكنه، وكذلك يا ذون يوسف إذا توجهتم لخدمة مولانا إلى الكرتش المذكور قبل، من عام أو أعوام، فان الملازم المذكورة قبل، تخفف عنكم، وكذلك كل من يتوجه من المسلمين لبلاد مولانا السلطان صاحب قشتالة، انه لا يبيح لهم جوازاً لشرق أو لغرب، ولا يخفيهم معه، بل يكتب لهم بالشفعة لمولاهم ذون يوسف سلطان غرناطة، وعلى أن الأسارى المحررين إنما الحديث على القشتليين خاصة، وأما غيرهم فلا حديث فيهم، وكذلك الفرسان الألف والخمسمائة فارس مرتبهم من السلطان ذون يوسف ثلاثة أشهر، وما زاد على ذلك فمن صاحب قشتالة مولانا ذون جوان، وإذا توجه السلطان ذون يوسف إلى الكرتش انما يتوجه بنفسه وبمن يقتضى نظره بقليل أو بكثير، ونثبتوا بالقول فى هذا العقد أن العشرين ألف دينار، المذكورة أعلاه، فهى توجه السلطان ذون يوسف بجيشه ومقدورته، يعاونه ذون جوان صاحب قشتالة وتخفف عنه، ومهمى وجه الالف وخمسمائة فارس فلا يخفف عنه، ونثبتوا قولنا فى ذلك بالإيمان المذكورة قبل؛ وقد تم القول والعهد، وألزم الظلنطاضه المذكور ما قيل عنه، وما قال عن مولانا ذون جوان صاحب قشتالة، وشهد بما قال ذون يوسف سلطان غرناطة على نفسه بما قال، وفى نسختين بالعربى والعجمى، وفى حصن برضالش بتاريخ يوم الاحد السادس عشر لشهر شتنبر عام ألف وأربعمائة وواحد وثلاثين، يوافق السابع لشهر الله المحرم عام خمسة وثلاثين وثمان مائة، عرف للتذخيرة. ومن الاشهاد أننا الامير أبو الحجاج يوسف بن المولى سلطان غرناطة ومالقة وألمرية وجبل الفتح ووادى آش وبسطة وما إلى ذلك كله، نشهد على أنفسنا فى هذا العقد المقيد أعلاه ونجدد الإيمان التى قيدت فيه، وعهدنا الله عليها، من الحمراء العلية بخطنا عليه وطابع الذهب المعلق بشرارب الحرير فى يوم الأحد السابع

والعشرين لينر عام ألف وأربعمائة واثنين وثلاثين يوافق اليوم الثاني والعشرين لجمادى الأولى عام خمس وثلاثين وثمان ماية عرف للتذخيره ».

* * *

وأوفى ملك النصارى بعهده للامير المسلم، واستطاع يوسف بن المولى النصرى، بمعاونة ملك قشتالة أن يحارب خصمه السلطان الأيسر وأن ينتصر عليه فى عدة مواقع، وأخيراً أن يدخل غرناطة ظافراً، وأن يتربع على العرش وذلك فى شهر نوفمبر سنة ١٤٣١ م.

وما كاد السلطان يوسف أبو الحجاج، وهو الذى يعرف بيوسف الرابع يجلس على العرش، حتى جدد عهوده التى قطعها لملك قشتالة، وأثبت ذلك بتوقيعه وطابعه على معاهدة التحالف والخضوع، وذلك فى يوم الأحد ٢٧ يناير سنة ١٤٣٢ الموافق ٢٢ جمادى الأولى سنة ٨٣٥ هـ.

على أن حكمه لم يطل، فقد كان شيخاً مريضاً، ولم يلبث أن توفى بعد أشهر قلائل فى أبريل سنة ١٤٣٢ م. وعندئذ اتفقت كلمة الأحزاب على رد الأمر إلى السلطان الأيسر، وأستدعى من منفاه، وجلس على عرش غرناطة للمرة الثالثة.

ثم تكررت مآسى الخلاف بين زعماء الأمة الأندلسية، وتكرر تدخل ملك قشتالة بنفس الأسلوب ولنفس الغاية. ولم يفطن زعماء الأمة الأندلسية إلى أنهم باتباع هذه السياسة المؤلمة، كانوا يسيرون بأنفسم وأمتهم، إلى هاوية العبودية والفناء.

محمد عبد الله عنان

ذيل على مقال الأستاذ عنان

النص الاسباني لتعهد ابن المولى للملك خوان الثاني

أضاف الأستاذ محمد عبد الله عنان إلى صورة الوثيقة السابقة التي تفضل باهدائها لهذه الصحيفة صورة فوتوغرافية لنصها الأسباني، وتبينا بعد البحث أن هذا النص الأسباني لم ينشر ضمن مجموعات الوثائق الأسبانية الرسمية الخاصة بالملك خوان الثاني (١٤٠٦-١٤٥٤). فرأينا أن ننشر النص الاسباني إلى جانب النص العربي الذي تفضل باعداده ونشره الأستاذ عنان، خدمة للباحثين في هذا الميدان وإكمالا لسلسلة الوثائق الخاصة بعلاقات ابن المولى والملك خوان الثاني. وسنكتفي هنا بنشر النص تاركين الشروح والتعليقات والمقارنات بين النصين العربي والاسباني وما يتصل بذلك كله من الاستنتاجات والملاحظات إلى مناسبة أخرى. وقد قمتُ بقراءة النص وإعداده للنشر بمعاونة الآنستين مرثيدس جنداللماس وسيلفيان لامفوس.

وإتماماً للفائدة، رأينا أن ننشر بعد ذلك وثيقة أخرى تتعلق بهذا الموضوع وهي نص خطاب كتبه ابن المولى بعد استقراره على عرش غرناطة إلى خوان الثاني في يناير ١٤٣٢، يؤيد له ما اشترط على نفسه في الوثيقة الأولى. هذا ومن المعروف أن ابن المولى لم يظل على العرش إلا شهراً واحداً بعد ذلك، إذ أنه قتل في فبراير من نفس السنة، وقد نقلنا نص هذه الوثيقة عما يلي:

(1) Crónica del Principe don Juan segundo deste nombre en Castilla y en León escrita por Fernan Pérez de Guzman. Apud. Biblioteca de Autores Españole Nº 68. Año 1932. «De como el Maestre de Calatrava don Luis de Guzman y el Adelantado Diego de Ribera tuvieron tales tratos con la cibdad de Granada, que fué ende rescebido por Rey como vasallo del Rey de Castilla el Infante Benalmao».

(2) «Crónica del Halconero de Juan II» Pedro Carrillo de Huete. Publicación Espasa Calpe. Madrid 1946, p. 121.

Fotocopia del tratado entre el Rey de Castilla Juan II y Aben al Mawla

صورة النسخة العربية لعهد ابن المول لخوان الثاني ملك قشتالة

TRATADO INEDITO ENTRE EL REY DE CASTILLA JUAN SEGUNDO Y EL PRETENDIENTE AL TRONO DE GRANADA YUSAF BENALMAO

FIRMADO EL AÑO 1432

Nel nonbre de Dios el piadoso apiadador la perdonança de Dios sobre nuestro señor mayor Mahomad. Conocida cosa sea a todos los que agora son o seran de aqui adelante como yo Amir Almuslemin Abulhayis Yusaf Rey de Granada ben Arrays Abaudyle Mahomad Abenalmaul «atendiendo»(1) alas muchas mercedes é honrras é ayudas que yo falle envos mi Señor don Juan Rey de Castilla de Toledo de Leon de Galizia de Sevilla de Cordoua de Murçia de Jahen del Algarbe de Algezira é Señor de Viscaya é de Molina ove otorgado un contrabto de vasallaje é de otras ciertas cosas enla mi villa de Hardales adon Diego Gomez de Ribera vuestro adelantado mayor del Andaluzia é vuestro capitan mayor dela frontera é del vuestro consejo en vuestro nonbre en que me oblige a servir a vuestra merced. El qual(2) dicho adelantado don Diego Gomez otorgo ami otras cosas por parte de la vuestra merced segun mas larga mente en el se contiene.

Al cual es esto que se sigue. Sepan quantos esta carta vieren como nos don Yusaf Abenalmaul Rey de Granada dezimos que por quanto Reynando enel dicho Reyno el Rey Abuebdilih Mahomad justo é valedero Rey por derecha Subcesion del dicho Reyno. El perverso cruel é tirano Mahomad el Isquierdo olvidando el temor de Dios é la lealtad que devia al dicho Señor Rey Abuabdilh Mahomad seyendo su vasallo levantose contra El é ynjusta mente ocupo el dicho Reyno é lo que peor es por el mejor se apoderar del dicho Reyno aun que contra derecho mato cruel mente al dicho Rey su Señor natural é a Buelhacem Ali Su hermano é detiene por la dicha

(1) Las palabras entre comillas tan vez no tengan el significado exacto.

(2) En la linea tercera del manuscrito original vemos la letra árabe ق usado como q.

cosa mala nonbrada é casa del dicho Reyno con todas las cibdades é villas que le pertenecen por lo qual nos con otros algunos caballos moros del dicho Reyno non abiendo por rey al dicho Mahomad nin confiando en su pecado é grande error que fiso Acordamos denos apartar del é nos venir a la merced é anparo del muy Alto é muy poderoso nuestro Señor el Rey don Juan Rey de Castilla é de Leon asi como aquel que es cabeça de España é aquien todos los Reyes é otros grandes della Se deven Socorrer en sus necesidades esperando ser anparado é defendido en la su Señoria é ayudado dela Su merced é poderio para ganar al dicho Reyno que anos pertenece por descender del linaje é sangre Real destos Reyes que derecha mente poseyeron El dicho Reyno El qual dicho nuestro Señor El Rey estando é teniendo sus huestes poderosamente sobre la cibdad de Granada nos Siguiendo Al dicho propio Señor nos venimos por la su merced al Su Real por ende nos Reconociendo las muchas honrras é mercedes que enel dicho nuestro Señor El Rey fallamos Recibiendonos So El dicho Su anparo por cosa Suya faciendonos muchas mercedes é ayudas mas aun en nos prometer é dar el su favor é ayuda conlo qual nos entendemos mediante la gracia de Dios Alcançar del dicho Reyno al dicho tirano é desleal Mahomad é nos apoderar del dicho Reyno é pues que tantos bienes é mercedes é onrras sin meresimiento alguno nuestro avemos Recibido é fallado enla Soberana nobleza é largueza del dicho nuestro Señor El Rey con gran Razon é justiçia le somos é deuemos Ser muy tenidos é muy obligados alo Servir muy leal mente en todos los dias de nuestra vida é despues los que de nos vinieren por todo lo cual otorgamos avos El mucho onrrado caballero don Diego Gomez de Ribera adelantado mayor de la frontera por El dicho nuestro Señor El Rey é del Su consejo é su capitan mayor de la dicha frontera en presona suya del dicho nuestro Señor El Rey bien asi como si la su Real magestad fuese presente é desimos quenos fazemos vasallo

suyo desde agora para en todos los dias de nuestra vida ocupando o non ocupando El dicho Reyno é nos obligamos alo Servir bien é leal mente atodo nuestro leal poder é fazer por su mandamiento o mandamientos todas aquellas cosas é cada una dellas que bueno é leal vasallo debe é es obligado a facer é conplir.

Otrosy prometemos que luego que la dicha casa de Granada nos cobraremos é nos fuere entregada daremos é entregaremos al dicho nuestro Señor El Rey é al su mandado todos los cautivos cristianos que deste tienpo fueren fallados enla dicha cibdad o en otras partes del dicho Reyno aquellos que pertenecieren al Rey é ala dicha casa é los enbiaremos a su merced dentro en un mes despues que fueramos apoderado enel dicho Reyno.

Otrosy prometemos por nos é por los que despues denos vinieren é heredaren El dicho Reyno de non consentir que ningun cristiano natural o subdito de los Reynos de nuestro Señor El Rey sea tornado moro enel dicho Reyno de Granada.

Otrosy prometemos por nos é por los dichos nuestros herederos nos cobrando El dicho Reyno é la dicha casa dende en adelante de dar é pagar cada un año perpetua mente en Servicio al dicho nuestro Señor El Rey veinte mill doblas de oro valadies de justo peso levadas a costa nuestra ado quiera quela su Real magestad estouiere en qual quier cibdad o villa de todas las dichos Sus Reynos.

Otrosy prometemos por nos é por los dichos nuestros herederos que despues denos heredaren El dicho Reyno de servir al dicho nuestro Señor El Rey con mill é quinientos de caballo pagados a sueldo nuestro é selos enviar ado el mandare en qual(1) quier menester quel aya é entendiere que cunpla a su servicio, A la Su Señoria nos los enbiare demandar é si tal caso fuere por quela su persona del dicho nuestro Señor

(1) En la linea 19 del manuscrito encontramos otra vez la letra árabe ڤ

El Rey fuese contra « (1) huviere» contra el cual quier o quales quier adversarios suyos que agora son o fueren adelante que enel tal caso nos por nuestra presona é con todo nuestro poder lo iremos servir asi por mar como por tierra adola su Señoria mandare a costa nuestra, enpero quel año o años queal tal servicio ovieremos de ir por nuestra presona é con toda «nuestra gente» que seamos relevados del «pago» delas dichas veinte mill doblas que prometido avemos a pagar en todo un año é non seamos obligado a ellas en aquel año o años enque el dicho servicio ovieremos afazer por nuestra presona é con todo nuestro poder.

E otrosi prometemos que quando quier quel dicho nuestro señor El Rey ayuntase é toviese Sus cortes en qual quier o quales quier de las cibdades o villas de los dichos Sus Reynos queson aquiende los puertos mayores que estan cabe Toledo seyendonos para ello llamado iremos alas dichas cortes por nuestra persona é cuando las dichas cortes se ayuntasen en qual quier de las otras cibdades o villas delos dichos Reynos que son allende destos dichos puertos mayores que estan allende Toledo que seamos tenido é obligamos nos de enbiar a las dichas cortes en lugar nuestro al nuestro fijo mayor que ovieremos é si fijos non ovieremos enbiaremos otra presona del nuestro linaje la mas honrrada é mas llegada anos é que mayor estado tenga en el dicho nuestro Reyno en lo qual todo como es dicho é declarado otorgamos é prometemos por nos é por todos los que despues de nos heredaren el dicho Reyno de Granada de tener é fazer é guardar en todo bien é conplida mente como leales é fieles é verdaderos vasallos como dicho avemos é para mayor firmeza é seguridat juramos è prometemos por el dicho nonbre de nuestro Señor Dios uno todo poderoso é al su santo profeta Mahomad Aboabdile é por el alcoran que conel nos enbio é por todas

(1) El espacio en blanco corresponde a la linea 20 del manuscrito original que es ilegible.

aquellas juras qne todos los moros devemos guardar é non perjurar que buerra fiel é leal mente faremos é conpliremos é guardaremos todo lo sobredicho con todo nuestro leal poder é asi nonlo faziendo é conpliendo venga sobre nos la maldicion de nuestro Señor Dios é conprehendenos la su ira é su justiçia en todos nuestros fechos é en aquellos que mas menester ayamos la su ayuda nos sea en contrario.

E yo el dicho adelantado que presente so alo sobredicho por parte del dicho nuestro Señor El Rey é por el Recibo todo lo que por vos El dicho don Yusaf Abunalmaul Rey avedes dicho é prometido é otorgado é vos fasiendolo é guardandolo asi vos aseguro quel dicho Señor Rey vos Recibira é avra por su, vos tomara ensu guarda é encomienda é vos defendera é anparara de todas é de quales quier gentes de Reyes como otras presonas que sean que contra vos se muevan é movieren é vos guardara como avasallo suyo é vos ayudara é dara su favor para vos escusar de qual quier mal é dano é injuria de aquellos que contra vos se movieren.

E otrosy que en tanto que vos el dicho Rey don Yusat Abenalmaul é vuestros herederos fueredes Reyes del dicho Reyno é quisierades é quisieren guardar al dicho Rey nuestro señor la lealtad que deviedes é deven asi como buenos é leales vasallos é todas las «cortes» por vos en su magestad otorgadas é prometidas El dicho señor Rey mandare tener abiertos los puertos de entrelos dichos Reynos para que libre mente entren é salgan de los dichos Reynos al dicho Reyno de Granada é del dicho Reyno de Granada a destos Reynos todos los mercaderes é otras presonas quales quier é traygan é saquen todas la mercadurias que se acostumbraron é usaron sacar destos Reynos quando las otras veces los dichos puertos estovieron abiertos pagando los derechos acostunbrados é mandara atodos sus subditos é naturales vivir en buena paz conel dicho Reyno de Granada por tierra é por mar é trabtallos como a vasallos suyos é como siendo que algunos se alçare

con fortaleza alguna enel dicho Reyno contra vos seyendo reçedido por señor del dicho Reyno é aviendo menester ayuda del dicho señor Rey contra aquel o aquellos que asi contra vos se alçaren quel dicho Señor Rey vos enbiera ayuda é la gente que nescesaria vos fuere asi por mar como por tierra delos sus naturales vasallos fasta vos recobrar la fortaleza o fortalezas que rebelada o rebeladas vos fueren é si algunos grandes onbres de vuestro Reyno se quisieren pasar alos Reynos del dicho Señor Rey por vos despojar o ser contra vos o por se querer pasar allende, que el dicho nuestro Señor El Rey nonlo recebira nin consentira pasar allende mares, que vos escrevira sobre ello é los ganara perdon de vos lo qual todo como dicho he aseguro quel dicho señor Rey aprovara é aviendolo por firme mandara dar su carta dello é lo otorgara é previllejo(1) qual la su Señoria entendiere que cumpla enel dicho caso delo qual todo nos el sobredicho Rey don Yusaf Abenalmaul por nos é por los dichos nuestros herederos que despues de nos heredaren el dicho Reyno é yo el dicho don Diego Gomez adelantado por el dicho señor Rey é en nombre suyo otorgamos de su dos cartas en un tenor la una escripta en letra castellana é la otra en lengua aravica fecha esta carta en Hardales villa del dicho Reyno de Granada domingo diez é seys dias de setienbre año del Nasimento de Nuestro Señor Jesus Cristo de mill é quatrocientos é treinta é uno años é por quanto se puso enla carta del aravigo que se avia olvidado de poner enla castellana que quando quier quel dicho nuesto señor El Rey de Castilla enviare pedir los mill é quinientos de caballos al dicho Rey don Yusaf que gelos envie pagados de sueldo para tres meses é si mas tiempo estovieron quel dicho señor Rey los mande pagar é si al caso viniere quel dicho Rey don Yusaf aya de ir por su presona é con su poder aservicio del dicho señor Rey que haya acosta suya del mesmo é que viniendo por su presona é asu

(1) En la linea 34 del manuscrito está la letra árabe ڤ por dos veces

costa con su poder como dicho es al dicho servicio del dicho Señor Rey de Castilla quenel tienpo quel dicho servicio estoviere sea relevado delas dichas veinre mill doblas é quando alas cortes viniere venir traiga consigo la gente que le pluguiere pero que por su venida alas cortes non se escuse delas dichas veinte mill doblas é en fin del dicho contrabto estava escripta una señal de firma en letra aravica que desta firma es esto Diego.

E agora yo el dicho Rey Yusaf Abulhaayis Abenalmaul vasallo de vos el dicho mi señor El Rey don Juan de Castilla atendiendo las muchas mercedes que de vos el dicho mi señor Rey Recebi é como conla vuestra ayuda so puesto é apoderado en la casa del mi Reyno de Granada é he recebido de la vuestra Señoria tantas mercedes que por mucho que avuestra merced serviese yonon lo podria satisfazer estando en mi libre poder sin fuerça é syn premia que presona alguna me faga é apoderado enla mi alfanbra é cibdad de Granada é en otras cibdades é villas del dicho Reyno otorgo é Retifico é he por firme é valedero El dicho contrabto suso encorporado que entre el dicho don Diego Gomez de Ribera adelantado en nombre de vos el dicho mi Señor don Juan Rey de Castilla é yo fue otorgado en todo é por todo segun lo que en el se contiene é si nescesario es para mayor firmeza agora de nuevo otorgo é prometo por mi é por todos mis herederos é subçesores que despues demi heredaren El dicho Reyno de Granada que seremos sienpre a vos el dicho mi señor don Juan Rey de Castilla é a vuestros herederos é subçesores que despues heredaren el dicho Reyno de Castilla buenos é leales é verdaderos é derechos vasallos é servidores é alos que despues de vos heredaren los dichos Reynos faremos é conpliremos todas las otras cosas é cada una dellas enel dicho contrabto suso encorporadas contenidas é por mayor firmeza juro é prometo por el Santo nombre de nuestro Señor Dios uno todopoderoso é alsu santo profeta Mahomad Aboabdile

é por el Alcoran que conel nos enbio é por todas aquellas juras que todos los moros devemos guardar é non perjurar delo tener é guardar é complir agora é por sienpre jamas yo é los dichos mis herederos é subçesores que despues de mi heredaren el dicho Reyno de Granada en todo segun en el se contiene é firmolo de mi letra é sellolo con mi Sello de pendiente en filos de seda fecho enel Alfanbra de Granada a veynte é siete dias del mes de enero año del Nasçimento de mill é quatrocientos é treinta é dos años.

II
CARTA DEL REY YUSAF BENALMAO AL REY DE CASTILLA JUAN II

«Señor: vuestro vasallo Yusaf Benalmao, Rey de Granada, beso vuestras manos, é me encomiendo en Vuestra Merced, al qual plega saber que yo parti de Illora, é fui á la mi cibdad de Granada, é salióme á rescebir toda la caballeria della, é besáronme la mano por su Rey Señor, y entregáronme el Alhambra. Esto, Señor, fué por la gracia de Dios é por vuestra buenaventura. El Rey Izquierdo se fue á Málaga, é llevó consigo á una hermana del Alcalde Coxo, su sobrina, é dos hijos del Rey Chiquito que habia mandado degollar; é ante que del Alhambra saliese, robó quanto ende habia. é agora, Señor, con la gracia de Dios, é con el esfuerzo de Vuestra Merced van contra el vuestro Adelantado Diego de Ribera é mis Caballeros de Málaga, donde el està. Espero en Dios qne con el favor de Vuestra Merced yo le habre á las manos»

سبع وثـــائق جديدة

عن دولة المرابطين وأيامهم فى الأندلس

تمهيــــد

لم يخطىء المؤرخون ـ قدامى ومحدثين ـ فى الحكم على دولة إسلاميـة كما أخطأوا فى الحكم على دولة المرابطين، فهى فى عرف القدامى من مؤرخى المغرب دولة طارئـة لم تقدم للعالم الإسلامى إلا خدمة واحدة: هى انتصارها فى موقعة «الزلّاقة» وإيقافهـا تقدم نصارى الشمال فى غرب الأندلس إلى حين، وفيما خلا ذلك لم يفعل المرابطون ـ فى عرف أولئك القدماء ـ أكثر من سيادة المغرب الأقصى، بالقوة حيناً وبالحيلة حيناً آخر، لفترة قصيرة من الزمان، ومحاولة سيادة الأندلس بالعسف والقهر والغدر، وفشلهم فى هذه المحاولة وقيام الأندلسيين عليهم وتخلصهم من سلطانهم واستئصالهم شأفة من ظفروا به فى الأندلس منهم(١) أما انتصابهم للدفاع عن حوزة الإسلام ومحاولاتهم استنقاذ شرق الأندلس، أما استشهـــاد أمرائهم وقوادهم واحداً بعد واحد فى سبيل أداء هذه الرسالة، أما ارتهانهم موارد دولتهم كلها من المال والرجال للذياد عن الجناح الغربى المتهدم لدولة الإســـلام، وأما إقامتهم دولة عظيمة سليمة الأسس فى المغرب الأقصى وإنشاؤهم «مراكش» معقل الحضارات الإسلامية فى الغرب الإسلامى كله، أما هذا كله وغيره كثير، فلا يكاد يذكره مؤرخ منهم إلا لماماً، ولا يكاد يستوقف

---

(١) راجع مثلا: «المعجب فى تلخيص أخبار المغرب» لعبد الواحد المراكشى (طبعة القاهرة ١٩٥٠) ص ١٧١ - ١٧٦

المؤرخ القديم من تاريخ الدولة المرابطية وأحوالها وصفات رجالها غير دهاء يوسف ابن تاشفين وجهله وغلظ طبعه، ولين علىّ بن يوسف وفسولته وعجزه عن القيام بشؤون الدولة، وغلظة أجناد المرابطين وجفـاء مظهرهم وترامیهم على خيرات الأندلس وغلبة النساء على الدولة، وأثر ذلك كله فى ضياع أمرهم و إدالة الأمر للموحدين منهم.

وعلة ذلك كله هى أن تاريخ هذه الفئـة الباسلة من الصنهاجيين لم يكتب إلا فى عصور الموحدين ومن جاء بعدهم، وقد كان محمد بن تومرت – مهدى الموحدين – قد شن على المرابطين حملة عنيفة لم تدع لهم فضلا إلا أتت عليه، فقد كان الرجل داعية موهوبـاً ذكياً طامعاً فى الدولة من أول الأمر، فأتى للناس من ناحية العقيدة، ورمى المرابطين بالتجسيم والكفر والمروق عن الدين، وانتهز ظاهرة انتسـاب بعض المرابطين إلى أمهاتهم – جريـاً على عادة لمتونية قديمة – فـأوهم الناس أن النساء غالبـات على أمور المرابطين، واستقرت هذه الدعوة فى أذهان الناس حتى قـال عبد الواحد المراكشى صاحب «المعجب» – وهو كاتب موحدى – «واستولى النساء على الأحوال وأُسندت إليهن الأمور، وصارت كل امرأة من أكـابر لمتونـة ومَسُّوفة مشتملة على كل مفسد وشرير وقاطع سبيل، وصاحب خمر وماخور، وأمير المسلمين فى ذلك كله يتزيد تغافله ويقوى ضعفه، وقنع باسم إمرة المسلمين وبما يُرفع إليه من الخراج، وعكف على العبادة والتبتل، فكان يقوم الليل ويصوم النهار، مشتهراً عنه ذلك، وأهمل أمر الرعية غايـة الإهمال، فاختل لذلك عليه كثير من بلاد الأندلس وكادت تعود إلى حالها الأول، لا سيما منذ قـامت دعوة ابن تومرت بالسوس»،[١] وحتى أزرى أبو الوليد الشقندى بيوسف بن تاشفين «الذى لولا توسط ابن عبـاد لشعراء الأندلس فى مدحه ما أجروا له ذكراً ولا رفعوا لملكه قدراً»[٢] بل إن

---

(١) عبد الواحد المراكشى: المعجب، ص ١٧٧

(٢) نفح الطيب (طبعة ليدن)، ج ٢ ص ١٢٨

صاحب «الحلل الموشية» - الذى كتب فى ظل بنى مرين، وتجرد فى كتابته عن هذه الكراهة المتأصلة للمرابطين، وأمِنَ سطوة الدولة إذا هو أفاض بعض الشىء فى محاسن يوسف بن تاشفين وآله - لا نَعدم فى كلامه إشارات إلى مكر يوسف وغدره بأبى بكر بن عمر، صاحب الفضل الأول فى قيام الدولة على رأيه. هذا إلى أن الأندلسيين كانوا ينطوون نحو المغرب وأهله من البربر على لدد يرجع إلى أيام المنصور بن أبى عامر، فتلقفوا أقاويل محمد بن تومرت وأضافوا إليها وأجروا بها ألسنتهم، وعنهم أخذها مؤرخو العالم الإسلامى كله، فلم يجد ابن الأثير ما يرويه من تفاصيل حياة يوسف بن تاشفين إلا «حيلة ظهر أمرها ظهوراً عجيباً»(١) ذكر فيها كيف احتال يوسف على قتل زعيم لمتونى منافس له بشتى الطرق، فأبى الله إلا أن يظهر مكره. وربما تحسن هذا الوضع واستطعنا أن نرى المرابطين تحت ضوء جديد بعد أن عثر الأستاذ ليفى بروفنسال على تاريخهم الذى كتبه ابن الصيرفى وعنى بإخراجه إلى النور.

وقد اختلف المؤرخون المحدثون حول المرابطين، فأبغضهم «راينهارت دوزى» بغضاً يكاد يكون شخصياً، لأن إعجابه بالمعتمد بن عباد أدى به إلى كراهة من خلعوه من عرشه ونفوه إلى أغمات، فمضى يتصيد مآخذهم ويبالغ فيها، واعتمد على كلام عبد الواحد المراكشى وسدر فى ذمهم بأسلوبه القارص، وكان دوزى بطبعه يكره رجال الدين، أنى كانوا وأيا كانوا، فأسخطه من المرابطين ثقتهم فى الفقهاء وإسلامهم الكثير من أمور الدولة لهم، وأسخطه كذلك ما كان من تسلط الفقهاء على غيرهم من الناس فى الأندلس واستبدادهم بهم، فحمل على المرابطين حملة قاسية فى الجزء الثالث من تاريخه لمسلمى الأندلس الذى أداره على ملوك الطوائف عامة وبنى عباد خاصة، وقسا فى الحكم عليهم كذلك فى تعليقاته اللاتينية على النصوص التى جمعها عن بنى عباد فى كتابه المعروف، وفى «أبحاثه» ذات القيمة العلمية الكبيرة.

---

(١) ابن الأثير: الكامل (طبعة القاهرة ١٩٤٩) ج ٨ س ١٥١

ثم أتى فرنثِشْكو كوديرا، وكان شديد الميل بطبعه إلى رجال الدين، وإن لم يكن منهم، فساءته من دوزى حملته على الفقهاء، فتجرد للرد عليه وأنصف الفقهاء – والمرابطين تبعاً لذلك – من آراء دوزى، واختص هؤلاء الأخيرين بكتيب عظيم القيمة على رغم صغر حجمه وبدراسات أخرى كثيرة ألقت على المرابطين ضوءاً جديداً (١).

ولم تثمر جهود كوديرا كثيراً فى تحويل المؤرخين عن رأى دوزى فى المرابطين، ولم يتـابعه فى رأيه المعتدل إلا يوسف آشبـاخ ورافاييل بالِيستيروس فى بعض الأحيان، أما الباقون من أمثال فرنثيسكو سيمونيت وفيدل فيتا وسانشذ البورونوت ومننذذ بيدال فلا نرى للمرابطين فى كتاباتهم إلا صوراً قاتمة جداً.

بيد أن النصوص التى بين أيدينا على قلتها تعيننا على تصحيح هذا الرأى، ولو درسها المؤرخ دراسة فحص وتعمق لوجد فى ثناياها الكثـير من الإشارات الصادقة التى تظهر خطأ دوزى ومتابعيه، ولو أننـا استخرجنا ما فى « المكتبة الأندلسية » وحدها من مادة تاريخية مبعثرة فى أطواء التراجم، لوجدنا أنفسنا آخر الأمر أمام مادة جديدة تجعل إعادة كتابة تاريخ المرابطين أمراً واجباً.

وهنـاك مورد آخر حافل بالمـادة التاريخية عن هذه الجماعة المفترى عليها لم يلتفت إليه المؤرخون والعاملون على الأدب الأندلسى إلا أخيراً، ففى مكتبة سان لورنزو بالأسكوريال مخطوطان يحملان رقمى ٤٨٨ و ٥٣٨ (مخطوطات عربية) يظن المتصفح لهما أنهما مجموعان من النماذج الأدبيـة الأندلسية شعراً ونثراً، فإذا مضى يفحص هذه النماذج واحداً فواحداً تبين له أن المخطوطين يضمان فى ثناياهما وثائق عظيمة الأهمية عن المرابطين والموحدين وعصرهم : بعضها مكاتبات رسمية صادرة عن دواوين الإنشاء وبعضها الآخر رسـائل إخوانية أو مراسلات بين أصحاب الأمر فى الأندلس خلال عصر الطوائف، وكلها غزيرة المـادة عظيمة

---

(١) F. Codera *Decadenia y desaparición de los Almorávides en España.* (Madrid 1899)

الفائدة، هذا إلى آثار أخرى ذات قيمة كبرى كالرسالة الشعوبية لأبى مروان ابن غرسية والردود عليها، وقد عنى بها إجناتس جولدتسيهر ونشر جزءاً منها مع ترجمة له وبحث عن الشعوبية فى الأندلس فى مجلة جمعية الاستشراق الألمانية،(١) و «رسالة الراهب إلى إفرانسة» التى عنى بأمرها آسين بلاثيوس حيناً ثم عكف على دراستها بعد ذلك المستشرق الانجليزى دنلوب(٢).

وقد لفت نظرى إلى هذين المجموعين صديقى الدكتور عبد العزيز الأهوانى، فلم أكد أطلع على مادتهما حتى تبينَت لى أهميتهما التاريخية، وتبينت كذلك صعوبة نشر هذه الوثائق كلها دفعة واحدة، لأنها عبارة عن مجموعات صغيرة يتعلق كل عدد منها بموضوع واحد، ولا بد من تصنيفها أولا، وجمع المترابط منها بعضه إلى بعض، ثم دراسة كل من هذه المجموعات على حدة، والتقديم لها بما يُمَكِّن القارىء من وضعها فى مكانها الذى تستحقه بين الوثائق التاريخية، ثم تعليق الحواشى وشرح الغوامض وما إلى هذا من مطالب نشر المخطوطات.

وقد بدأت بهذا العمل منذ حين، ونشرت فى مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة (مجلد ١١ جزء ٢، ديسمبر ١٩٤٩) أربع قطع تتعلق بتاريخ الثغر الأعلى الأندلسى فى عصر المرابطين، ونشرت فى جزء تال من نفس الصحيفة (مجلد ١٢ جزء ٢، ديسمبر ١٩٥٠) ثلاث وثائق موحدية هامة، وأنشر فيما يلى أربع وثائق أخرى ذات أهمية خاصة لتاريخ المرابطين، وعصرهم وهى:

---

(١) I. Goldziher, *Die Su'ubiyya unter den Mohammedanern in Spanien. Z. D. M. G. Band LIII, 1899 p. 601-620*

وقد نشر نص الرسالة كاملا، معتمداً على الأصل الموجود بالمخطوط الذى نحن بصدده ونسخة أخرى لها في ذخيرة ابن بسام السيد احمد مختار العبادى فى رسالته: «الصقالبة فى اسبانيا» (منشورات المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد) سنة ١٩٥٣، أنظر ص ٣١ وما يليها. وأعاد نشر الرسالة مع الردود عليها الأستاذ عبد السلام هارون خلال هذا العام (١٩٥٤)

(٢) انظر: D. M. Dunlup; *A Christian Mission to Muslim Spain in the 11 th Century Al-Andalus, vol. XVII, 1952, fasc. 2 p. 259 sqq.*

والآن يعيد دراسة هذه الرسالة السيد جودة عبد الرحمن هلال عضو المعهد المصرى فى مدريد

أولا : رسالة من عبد الله العباس المستظهر بالله أمير المؤمنين إلى مقيء الدعوة العباسية وزعيم جيوشهـــا المغربية على بن يوسف بن تاشفين رحم الله جميعهم بمنه (مخطوط ٥٣٨ ص ٧٤ ب و ٧٥ ا)

ثانياً : رســـــالة من يوسف بن تاشفين إلى ابنـــه أبى بكر (مخطوط ٥٣٨ ـ ٧٤ ا)

ثالثاً : رســـــالة من أمير المسلمين تاشفين [بن على] إلى الزبير بن عمر (مخطوط ٥٣٨ ص ٦٦ ا ، ٦٦ ب)

رابعاً : كتاب صَكٍّ عن أحد الرؤســاء (ص ٨٣ أ و ب من المخطوط رقم ٤٨٨).

ورأيت أن أضيف إليها ثلاث قطع أخرى لا تتصل بالمرابطين أو إدارتهم، وإنما بالحياة الفكرية فى الأندلس فى عصرهم، فهى تدور حول خصومة قامت بين أبى بكر بن الصايغ المعروف بابن باجـة الفيلسوف وأبى محمد بن عبد الله بن محمد بن السِّيد البطليوسى الفقيـــه الأديب النحوى المعروف ، وإنما رأيت أن أنشرها فى هذا الموضع لأنها تلق ضوءً على « الجو » الذى كان يعيش فيه أهل الفكـر فى ذلك العصر ، وما كان بينهم من صداقات وخصومات ، وما كانوا يشغلون أنفسهم به ، فبينما كانت البــلاد فريسة بين يدى الأقدار ، يغير عليها الأعداء من كل ناحية ، ويتخطفها الطامعون فى الملك والسلطان فى كل صقع ، كان هؤلاء المفكرون يشغلون أنفسهم بالنزاع فى مسائل نحوية ويقدحون زنـاد أفكارهم لتجود بسجعات عجاب من أمثال شَيْلَم وعَيْلَم وصَيْلَم .

وهى من ناحية أخرى تدلنا على الظروف التى كانت تحيط بذلك الفيلسوف النابه ، فبينما كان هو مشغولا برسائله الفلسفية وكتاباته فى النبات وما إلى ذلك من مجالات التفكير الإيجابى ، كان أساتذة البلاغـة وأساطين البديع والسجع يناوشونه ويركبونه بالمساءات ، ويستعين بعضهم ببعض عليه ، فلم ينفرد ابن خاقان

بهجوه والحملة عليه كما كنا نظن، بل شاركه فى ذلك نفر من كبار الأدباء على النحو العنيف الذى سنراه فيما بعد.

ومما هو جدير بالذكر أن واحدة من هذه الرسائل لا تتهم ابن باجة بالمروق عن الدين كما فعل الفتح بن خاقان فى الفعل الفصل الذى أداره عليه فى القلائد، ولو وجدوا إليه سبيلا من هذه الناحية ما ترددوا فى مهاجمته منه، مما يدلنا على أن اتهام الرجل بالانحراف عن العقيدة، بسبب اشتغاله بالفلسفة، لم يكن ذائعاً فى ذلك الحين.

ومن الحق أن نقرر كذلك أن الرسالات الثلاث تدل على أن ابن باجة آذى صاحبها بلسانه وتصرفه، فدفعه بذلك إلى الشكوى والاستنجاد بأصحابه من أهل الأدب، ونحن لا نستبعد ذلك، لأن الثابت أن ابن باجة كان هو البادى فى الخصومة التى شجرت بينه وبين الفتح ابن خاقان فى خبر معروف. ويبدو أن الفيلسوف كان يترخص فى السخر من الناس واستجهالهم، مما أثار حوله الخصومات. وينبغى أن نضيف أن هذا اللون من الخصومات كان شائعاً بين أهل الأدب فى ذلك العصر، وفى أحاديث أبى مروان بن حيان وأبي الحسن بن بسام عن معاصريهما ما يدل على ذلك بأجلى بيان.

وهذه الرسائل الثلاث التى أنشرها هنا هى:

خامساً: رسالة خاطب بها الفقيه أبو محمد [عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي] الوزيرَ أبا محمد بن الأَرْوشى فى مسئلة نازع فيها ابن باجة (مخطوط ٤٨٨ ص ٣٥ب ـ ١٣٦)

سادساً: رسالة خاطب بها الفقيه الأستاذ [أبو محمد بن السيد البطليوسي] للوزير أبي محمد بن سفيان فى هذه القصة (مخطوط ٤٨٨ ص ١٣٦ ـ ب و ١٣٧)

سابعاً: رسالة خاطب بها الفقيه الأستاذ [أبو محمد بن السيد البطليوسي] للوزير أبي عامر بن الـكَنَّاس فى هذه القصة (مخطوط ٤٨٨ ص ١٣٧ ـ ب و ١٣٨)

وقبل نشر نصوص هذه الوثائق والتعليق عليها أشير إلى ما قرَّرْتُه قبل

ذلك من اجتماع الأسباب كلها لتوكيد إصالة هذه الوثائق و إمكان الاعتماد عليها كقطع تاريخية صحيحة على الرغم من أنها نسخ منقولة عن الأوراق الرسمية : فقد اطلع على النصوص الواردة فى المخطوط رقم ٥٣٨ أديب أندلسى كبير موثوق فيه هو محمد بن احمد بن محمد بن سيد النـاس وصححه وأكمله وسمع بعضه على شيخه عمر بن محمد بن عبد الله الأزدى المعروف بابن الشلوبين، ثم عرضه عليه بعد الفراغ من تقييده، فقرأه وكتب بخط يده وتوقيعـه «المكتوب فوق هذا صحيح، قاله عمر بن محمد الأزدى فى التاريخ»[1] (ص ١٢٠ ا)

والتاريخ المشار إليه هنا هو عقب شهر ذى قعدة سنة ٦٤٣هـ.

---

(١) راجع ص ١٢٠ ا من المخطوط رقم ٥٣٨، وكذلك ص ٩١ - ٩٣ من مقالى : «الثغر الأعلى الأندلسى فى عصر المرابطين» (صحيفة كليـة الآداب بجامعة القاهرة، مجلد ١١ ج ٢ ديسمبر ١٩٤٩).

الوثــــائق

الوثيقة الأولى

رســـالة

الخليفة المستظهر العباسى إلى على بن يوسف بن تاشفين

تقديم : تُجمع المراجع كلها على أن يوسف بن تاشفين كاتَبَ خلفاء بنى العباس ودخل فى طاعتهم وطلب منهم تقليدا بالحكم باسمهم فى بلاده، فأتته الخلع والأعلام والتقليد.

ولكن ابن الأثير ينفرد بتحديد التاريخ الذى بدأت فيه صـلات يوسف بالعباسيين، فقد قـال بعد أن فرغ من سرد حوادث الجواز الثانى ليوسف بن تاشفين إلى الأندلس (الذى استنزل فيه عبد الله بن زيرى آخر أمراء غرناطة من بنى زيرى عن بلده وأرسله إلى افريقيـة، وتجرد بعد ذلك لاستنزال بقية أمراء الطوائف بادئاً بالمعتمد بن عباد صاحب إشبيلية) قـــال ابن الأثير: ورحل (أى يوسف بن تاشفين) إلى العدوة. ولما رجع أمير المسلمين إلى مراكش أطاعه من كان لم يطعه من بلاد السوس وورغة و «قلعة مهدى»، وقال له علماء الأندلس: إنه ليست طاعته بواجبة حتى يَخطب للخليفة ويأتيه منه تقليد بالبلاد، فأرسل إلى الخليفة المقتدى بأمر الله ببغداد، فأتاه الخلع والأعلام والتقليد ولُقب بأمير المسلمين وناصر الدين»[١]. وكان هذا الجواز الثانى ليوسف بن تاشفين إلى الأندلس فى ربيع الأول سنة ٤٨١ هـ/١٠٨٨م[٢]. ولم يمكث فى الأندلس غير

---

(١) ابن الأثير: الكامل، ج ٨ ص ١٤٣

(٢) بين المؤرخين خلاف حول هذا العبور الثانى الذى خلع فيه يوسف الأمير عبد الله صاحب غرناطة وكاف قواده باستنزال بقية أمراء الطوائف من قواعدهم، فيجعله صاحب «روض القرطاس» (ص ٩٨) وابن خلكان (مادة يوسف بن تاشفين) والسلاوى صاحب «الاستقصا» سنة ٤٨١ هـ. أما صاحب الحلل الموشية فيجعله العبور الثالث (طبعة علوش ص ٦١). ولكن الثابت أن الرأى الأول أصح وانظر: F. Codera, *Almorávides*, p. 227

أربعة أشهر، أى أنه عاد إلى مراكش فى رجب من هذه السنة، فإذا كان قد كتب إلى الخليفة المقتدى بعد عودته تلك مباشرة، كما يقول ابن الأثير، فإننا نستطيع القول بأن التقليد العباسى ليوسف بن تاشفين وصل إليه فيما بين شعبان وآخر سنة ٤٨١ هـ/ ١٠٨٨ م. أى قبل وفاة المقتدى بست سنوات.

ولكن صاحب «الحلل الموشية» يقدم لنا رواية غريبة يفهم من سياقها أن الذى لقب يوسف بن تاشفين بأمير المسلمين وناصر الدين لم يكن الخليفة العباسى، وإنما الذى حدث - فى رأيه - هو أن يوسف بن تاشفين بعد أن فتح فاس وتلمسان فى سنة ٤٦٨ هـ./ ١٠٧٥ م. ثبتت دعائم ملكه فى المغرب الأقصى كله، وكان يتسمى إلى ذلك الحين بالأمير «فلما ضخمت مملكته واتسعت عمالته اجتمعت إليه أشياخ قبيلته وأعيان دولته وقالت له: «أنت خليفة الله فى أرضه وحقك أكبر من أن تدعى بالأمير، بل ندعوك بأمير المؤمنين»، فقال لهم: «حاشا لله أن نتسمى بهذا الإسم، انما يتسمى به خلفاء بنى العباس، لكونهم من تلك السلالة الكريمة [و] لأنهم ملوك الحرمين مكة والمدينة، وأنا رجلهم والقائم بدعوتهم»، فقالوا له: «لا بد من إسم تمتاز به» وبعد ما [ألحوا عليه] (١) أجاب إلى «أمير المسلمين وناصر الدين» فخطب له بذلك فى المنابر وخوطب به من العدوتين. وأمر كتابه أن يكتبوا عنه فى ذلك، فكتبوا ونصوا به ما نصه...» ثم يلى ذلك نص كتابه إلى عماله ورجال دولته، (٢) وليس فيه أية إشارة إلى أن الخليفة العباسى خلع على يوسف بن تاشفين ذلك اللقب، بل ليس فيه إشارة إلى العباسيين وتبعيته لهم بصورة صريحة، كما يفهم من حديث يوسف نفسه فى نص كلامه السابق. ومن الغريب أن تاريخ هذه الرسالة التى يوردها صاحب «الحلل» هو منتصف المحرم ٤٦٦ هـ./ ١٠٧٣ م. كما هو وارد

---

(١) لم يترك الناشر هنا بياضاً، ولكن السياق لا يستقيم بغير مثل هذين اللفظين فى هذا الموضع.

(٢) «الحلل الموشية» (طبعة علوش، رباط ١٩٣٦) ص ١٩ - ٢٠

فى متنها، مما يفهم منه أنه أخطـأ إذ وضع الخبر كله بعد فتح تلمسان سنة ٤٦٨ هـ. وأن التلقب بلقب أمير المسلمين يرجع إلى ما قبل ذلك.

وقد عثرنا على قطعة من العملة المرابطية ضربت فى عهد أبى بكر بن عمر سَلَف يوسف بن تاشفين وواضع أسس الدولة المرابطية فى السوس الأدنى، أى قبل انتقال الدولة إلى الشمال وقبل إنشاء مراكش على يد يوسف بن تاشفين. وقد ضربت هذه القطعة فى « سجلماسة » حاضرة دولة المرابطين إذ ذاك، وقد نقش على وجهيها ما يلى :

وجه : لا إلاه إلا الله
محمد رسول الله
الأمير أبو بكر
بن عمر

ظهر : الإمام
عبد
الله
أمير المؤمنين

وفى إطار الوجه :
ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل
منـــه وهو فى الآخرة من الخاسرين

وفى إطار الظهر :
بسم الله: ضرب هذا الدينار بسجلماسة
سنة إحدى وخمسين وأربعمائـــة (١)

وهذه العبارة الواردة بظهر قطعة العملة واضحة الدلالة : إنها تقرر ولاء المرابطين فى ذلك الحين المبكر للخليفة العبـــاسى (أبى جعفر) عبد الله (القائم بالله) (٤٢٢ – ٤٦٧ هـ./ ١٠٣١ – ١٠٧٥ م.) . وليس إلى الشك سبيل فى أن أبا بكر ابن عمر لم يكتب ذلك فى عملته إلا بعد أن راسل الخليفة العباسى وتلقى منه إجابة بقبول طاعته وتقليداً بولايته، ولكن الخليفة لم يمنحه لقب « أمير المسلمين وناصر الدين » كما يرى بوضوح من نص العملة. ومن الجائز أن يكون ذلك التلقيب قد حدث على أيام يوسف بن تاشفين الذى تولى عرش الدولة المرابطية وهى فى طاعة بنى العباس فعلا، بدليل قوله: « وأنا رجل هذه الدولة والقائم بدعوتها » ويحتمل جداً أن يكون يوسف بن تاشفين هو الذى اختار لنفسه لقب « أمير

(١) راجع : Codera, *Almorávides*, pp. 375-377
Casto Mª del Rivero, *La Moneda Arábigo - Española* (Madrid 1933) p. 39 y 155-156

المسلمين وناصر الدين » كما يفهم من نص « الحلل الموشية » ولم يعترض عليه الخليفة العباسى المقتدر بالله خاصة بعد أن جاز يوسف إلى الأندلس وأبلى فى الجهاد فيها وكسب انتصار الزلاقة سنة ٤٧٩ هـ. فكتب إليه المقتدر وبعث إليه الخلع والتقليد، ولكنه لم يخاطبه بلقب أمير المسلمين، بدليل أن رسالة الخليفة العباسى المستظهر التى ننشرها هنا لا تشير إلى هذا اللقب.

ولم تحتفظ لنا المراجع بشىء من المكاتبات الرسمية بين المرابطين والعباسيين، ولهذا فتلك الوثيقة التى نقدمها هنا تعتبر من غير شك فريدة فى بابها: إنها كتاب المستظهر بالله العباسى إلى على بن تاشفين ثانى أمراء المرابطين، وهى ليست مؤرخة، ولكن الغالب أنها كتبت لأول إمارة على بن يوسف فى أوائل المحرم سنة ٥٠٠ هـ./ ٢ سبتمبر ١١٠٦م. جواباً على كتاب أرسله علىّ طلباً لذلك التقليد كما يفهم من النص.

ولنلاحظ، قبل أن نورد نص الوثيقة أن الخليفة العباسى لا يطالب على ابن يوسف بشىء غير الاستمرار فى الجهاد فى سبيل الله ويحضه عليه، مما يلقى ضوءاً على طبيعة العلاقات بين الدولتين.

[٧٤ ب] رسالة

من عبد الله العباس المستظهر بالله أمير المؤمنين
إلى مقيم الدولة العباسية وزعيم جيوشها المغربية
على بن يوسف ابن تاشفين[١]، رحم الله جميعهم بمنه

أما بعد، فالحمد لله مقدماً على كل مقال، وتالياً لكل منال، وهو ذو المن والأفضال، الكبير المتعال. وصلى الله على سيدنا محمد رسوله، المؤيد بتنزيله، الذى كشف به عن الهدى الغمة، واستنقذ من الضلالة الأمة، وحمى به ما كان

(١) لاحظ أن المستظهر لا يلقب على بن يوسف « بأمير المسلمين وناصر الدين » بل يكتفي بعبارة « مقيم الدولة العباسية وزعيم جيوشها المغربية » مما يفهم منه أن هذا اللقب الأول كان لقبا محلياً تسمى به المرابطون دون رجوع إلى الخلافة أو إقرار منهاله، كما قلنا فى التقديم.

من المحارم مباحاً ، واقتدح من القلوب زناداً أورى بعد أن كان شحاحا ، وألبس الدين – بعد أن كان بالعدى سليبا – من النصر جناحا ، وعلى أصحابه وأزواجه. وخص العباس بن عبد المطلب صنو النبوة، ووارث الخلافة وشقيق الأبـــوة، الميمون الطـاهر ، الظاهر الأوائل والأواخر ، بالصلاة المسبلة العهاد ، المتجددة[١] الأمداد . ومواهب الله على أمير المؤمنين حبايس ، ومنايحه لديه كوامل نفايس ، وجناب الإسلام مَريع ، وباع الحق وسيع ، ورياض العدل أريضة [وع] يون الجور مغضوضة، ونظره للرعايا يعدل الدنيا إذا مال قصدها ، ويفل عنه شبـا الأيام إذا أرهف حدها ، والنصر لراياته أليف ، والظفر لجيوشه حليف، وأعداؤه للسيوف حصايد ، وللحتوف طرايد ، وشكره [١٧٥] لله تعـالى مؤذن بالمزيد ، وشاهد لا ينفد ولا يبيد.

وعُرض بحضرة أمير المؤمنين كتابُك الموضح لإخلاص عقيدتك المطبوعة بطابع الدين، المعربة عن تمسك بحبل الله متين، الهاطلة سحايبها من سما سيرتك المضيئة مصابيحها من حميد طريقتك.

فأما ما [أ] نهيته من توفرك على الجهاد ، ومَن فى جملتك من الأجناد ، ودفع أدناس الكفرة عما يليك من البلاد ، فأنت وطايفتك من حزب الله ، وحزب الله هم الغالبون.

فاتّخذ التقوى عمادَك ، والحقَّ مَنارَك ، وسُنَّةَ رسوله صلى الله عليه وسلم شعارك، والعمل – الصالح قصدك ، والتوكل – على الله أصلك ، واجمع من تلى أمرهم على التناصف ، وأصرفهم عن التظالم ، وإذا علا بك الانبساط فطامن جناحك ، واردد من طماحك ، واعط من نفسك ما تريد أن يعطيك من فوقك[٢].

وتجردْ للدفاع عن الاسلام والمسلمين، وبع أعراض العاجلة بالمغفرة من رب

---

(١) فى الأصل: المتحده، وقد قومتها على هذا النحو.

(٢) الغالب أن الخليفة أراد بهذه العبارة أن يحذر أمير المرابطين من خلع طاعة العباسيين والاستعلاء عليهم كما كان الأمراء المستبدون بالأمر يفعلون فى المشرق.

العالمين، وأعلن بالدعاء لأمير المؤمنين على ذوايب المنابر، تكن الظافر بالأعداء والظـاهر.

والسلام عليك وعلى من قبلك من أهل الطاعة، سلامـاً يهديهم إلى المقام المجدود وي [ظلهم] فى ظل الرحمة الممدود، إن شاء الله.

الوثيقة الثانية

تقديم: هذه الرسالة، على قصرهـا، ذات أهمية لا تخفى على من يتطلب شيئاً من التفاصيل الخاصة ببيت تاشفين، فهى صادرة من على بن يوسف إلى ثـانى أولاده المسمى أبو بكر[١].

ومن الواضح أن هـذه الرسالة صادرة عن علىّ بن يوسف بن تاشفين لا عن أبيه يوسف، ومن الواضح كذلك أن أبا بكر المقصود هنا ليس أبـا بكر ابن يوسف بن تاشفين الذى لم يقدَّر له أن يعيش ليتولى العرش، فقد كان أبوه يوسف قد تركه مريضاً بسبتة وعبر إلى الأندلس عبوره الأول فى سنة ٤٤٧ هـ. ولم يكد يفرغ من موقعة « الزلاقة » فى رجب من ذلك العام ويتجرد لَجنِى ثمارها حتى بلغه نبـأ وفاة ابنه أبى بكر هذا فى نفس هذا الشهر، فعاد إلى العدوة الإفريقية مسرعـاً، إذ أذهلته نكبته فى ابنه عن الاسترسال فيما كان ماضياً فيه[٢].

ودليلنا على ذلك أن الرسالة تذكر أبا مروان بن أبى العلا بن زُهر الذى ولد بين عامى ٤٨٤ و٤٨٧ هـ. / ١٠٩١ - ١٠٩٤ م. وهو رابع العلماء الأمجاد من بنى زُهر الأياديين الأندلسيين، وهو صاحب كتاب « الاقتصـاد فى إصلاح الأنفس والأجساد» وكتاب « التيسير فى المداواة والتدبير » وغيرهـا كثير. وقد ذكرَت المراجع أن أبـا مروان هذا كان على صلة طيبة بعلى بن يوسف أولَ

---

(١) ذكر ابن أبي زرع من أولاد علي بن يوسف ثلاثة: تاشفين وأبا بكر وسير (انظر ص ١٠٢)

(٢) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص ٩٨ - الحلل الموشية ص ٥٣

الأمر، ثم ساءت العلاقات بينهما بعد ذلك لأسباب مجهولة، فبالغ علىّ بن يوسف فى تحقيره ثم سجنه، وظل فى المحبس إلى وفاة على بن يوسف، ثم انحاز إلى الموحدين ودخل فى خدمتهم بعد زوال أمر المرابطين[١].

وهذه الوثيقة تدلنا على أن أبا مروان بن زهر كان مؤدِّباً لأبى بكر بن على بن يوسف بن تاشفين أولَ الأمر، مما يؤيد لنا أن الود كان معقوداً بينهما قبل أن يحل محله السخط، والوثيقة تثنى على أبى مروان وأبيه ثناء طيباً.

ولما كان من الثابت أن أبا مروان ولد فى اشبيلية وعاش بها صدر حياته، فإننا نستطيع القول أن هذا الأمير المرابطى أبا بكر بن على بن يوسف كان يعيش تحت إشراف المؤدبين فى هذا البلد الأندلسى، وتلك حقيقة هامة تدلنا على أن على بن يوسف كان حريصاً على أن ينشأ أولاده نشأة أندلسية فى جو متحضر غنىّ بالعلم والعلماء، فلم يستبقهم فى مراكش حاضرة الدولة، بل أرسلهم إلى الأندلس، ومن الثابت أن تاشفين بن على الذى، تولى العرش بعد علىّ، تربى هو الآخر فى الأندلس وفى اشبيلية بالذات.

والإشارة الثانية التى تؤكد أن هذا الكتاب صدر عن على بن يوسف إلى ابنه أبى بكر هو تهديده إياه بالنفى إلى ميورقة، ولم تدخل ميورقة فى طاعة بنى تاشفين إلا فى عهد على بن يوسف[٢] والظاهر أن هذا الأخير كان ينفى إليها من سخطه أو أراد عقابه من أهل بيته، فقد ذكر ابن أبى زرع أن علياً حينما أطاعه ابنُ أخيه يحيى بن أبى بكر بعد مخالفة طويلة «خيَّره أمير المسلمين إما أن يكون سكناه بجزيرة ميورقه أو ينصرف عنه إلى بلاد الصحراء، فاختار الصحراء فانصرف إليها[٣]».

---

(١) راجع: ابن خلكان: وفيان الأعيان (طبعة فسننفلد رقم ٦٨٣) وكشف الظنون لحاجى خليفة (طبعة فلوجل - لندن ١٨٤٢) وابن الأبار: المعجم فى أخبار أصحاب أبي علي الصدفى (المكتبة الأندلسية مجلد ٤ - مدريد ١٨٨٦)

(٢) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص ١٠٢

(٣) نفس المرجع ص ١٠٣

وهذه الرسالة تدل بوضوح على أن الأمير أبا بكر كان كثير العبث والتشغيب قليلَ الطاعة لمؤدبه، فكتب إليه أبوه هذا الخطاب الشديد الذى يدل على سخط بالغ.

والغالب أن كاتب هذه الرسالة هو أبو مروان بن أبى الخصال الناثر الأندلسى المعروف، وقد رأس ديوان الإنشاء للمرابطين فترة طويلة، ولم يقل صاحب هذا المجموع أن الرساله لمروان بن أبى الخصال، ولكن الخطابات الثلاثة الواردة قبل خطابنا هذا من إنشائه[١] ولهذا غلب على ظنى أن هذه ايضـا له، وأسلوبها يتمشى تماماً مع أسلوب السابقات لها:

[١٧٤] وله[٢] خلد الله ملكه إلى الأمير الأجل أبى بكر ابنه

كتابنا، ألهمك الله رشد نفسك، وأبرأ يومك من أمسك، ولا أجناك ثمرة غرسك، من حضرة مراكش، حرسها الله، بعد وصول الوزير الجليل أبى مروان ابن الوزير الأجل والفقيه الأفضل أبى العلا بن زهر، محلّ أبينا برّد الله ضريحه وقدس روحه، يشكو ما يكابده من تشغيبك ويقـاسيه من تضريبك، فأمسكْ عليك رمقَك، ولا يضرب لسانك عنقك، فأ[د]ركه حتى يقصر، وخذ من الأمور ما يسُر، وإلا أنفذناك إلى ميورقة على [قطع] ألواح ودسر، والسلام على من اتبع الهدى وتجنب مين الضلالة والردى. والسلام

الوثيقة الثالثة

لهذه الوثيقة أهمية خاصة، إذ هى تعرفنا بناحية هامة من نواحى علاقات المرابطين برعاياهم فى الأندلس.

---

(١) كان أبو مروان بن أبي الخصال وأخوه أبو عبد الله من كتاب على بن يوسف، وكـان أبو عبد الله أعلى مكانـاً من أخيه عند على. وقد سخط عليهما على بن يوسف بعد ذلك بسبب خطاب عنيف كتبه أبو عبد الله على لسان على بن يوسف إلى جند المرابطين العاملين فى ناحية بلنسية يؤنبهم فيـه على تخاذلهم. وقد أورد عبد الواحد المراكشى فى المعجب (طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ ص ١٧٦) قطعة من هذا الخطاب، وقد عثرت على نصه كاملا فى المخطوط الذى أنشر منه هذه الوثيقة (أنظر مخطوط ٥٣٨ ص ١٣)

(٢) المراد هنا على بن يوسف بن تاشفين

فالمعروف أن الفقهاء كانوا يتمتعون بمركز ممتاز فى الأندلس فى عصرى الإمارة والخلافة الأمويتين : كانوا أعمدة الدولة وموضع شورى الأمراء والخلفاء فيما أهمهم من أمور الدنيا والدين، وكان رجال من أمثال يحيى بن يحيى الليثى وبقى بن مخلد وأصبغ بن الفرج ومنذر بن سعيد البلوطى يحتلون مكاناً نستطيع أن نشبهه بما نسميه فى اصلاحنا الحديث «مستشاراً عاماً للدولة». فقد كان كل منهم يرأس هيئة من الفقهاء يسمون «بالفقهاء المشاوَرين» ومفردهم «فقيه مشاوَر» وكان على القضاة أن يستشيروهم فيما يحزبهم من المشاكل الفقهية الكبرى. ولم يكن لهم مقر معين، فكان القضاء يبعثون إليهم « بالمسائل » و « النوازل » فى بيوتهم فيفتون فيها بما يرون. وكان من حق أولئك المشاوَرين أن يحضروا مجالس القضاة فى العاصمة وقواعد الكور ليروا كيف يقضون بين الناس، ولم يكن عددهم محدوداً، وإنما كان الأمير أو الخليفة يعين من يصلح منهم بعد استشارة رئيسهم الذى كان يسمى « الشيخ الرائس » أو «صاحب الفتيا». ولم يكن أحد من القضاة ليعين إلا بترشيح صاحب الفتيا هذا، ولم يكتف « أصحاب الفتيا » بالنظر فى شؤون الدين، بل تدخلوا فى شؤون الدنيا وشؤون الدولة، فكان الأمراء يستفتونهم فى كل شىء حتى فيما يتصل بحياتهم الخاصة. ونظراً لهذه المكانة التى تمتع بها « أصحاب الفتيا » فقد أُطلق عليهم منذ أيام الأمير عبد الله لقبُ « رأس البلد » وهو لقب يدل على ما كان أولئك المفتون يتمتعون به فى الأندلس من عظيم المكانة. وعلى الرغم من احتكاكهم المستمر بالشؤون المدنية فقد ظلوا دائماً « فقهاء » خلصاً، أى أن همتهم الأولى كانت موجهة إلى رعاية الدين والمحافظة على المذهب المالكى فى أضيق حدوده، ومن هنا اتصفوا بتعصب شديد(١).

(١) أنظر عن خطة الفتيا ومشورة الفقهاء بالأندلس :
H. Monés, *Essai sur la chute du Califat Umayayde de Cordove.* Le Caire, 1948
Lévi Provençal, *Histoire de L'Espagne Musulmane, III* (Paris, 1953) pp. 127 sqq.
والأصول العربية المعطاة فى هذين المرجعين

وكان الأندلسيون ينفرون منهم بسبب هذه العصبية وذلك التشدد ، وكان الأندلسيون شعباً شروداً لا يطيق السلطان ولا يخضع للحكام إلا راغماً، فكثرت شكواهم من الفقهاء وسخريتهم منهم، وأشعار الأندلسيين حافلة بنماذج السخر اللاذع الذى «تخصص» فيه بعض أحرار الذهن من الأندلسيين مثل يحيى بن حكم الغزال، وتاريخ قضاة قرطبة للخشنى والمرقبة العليا للنباهي حافلان بطرائف معابثات الأندلسيين للقضاة.

فلما انتثر عقد الخلافة الأموية على رأس المائة الخامسة للهجرة، تنفس مخنق الناس، وأمنوا سطوة الخلفاء الذين كانوا يحمون الفقهاء، ومن ثم فقد انقلب الناس عليهم وركبوهم بالسخرية فى كل مكان، وفقدوا مكانهم الرفيع، وانصرف معظمهم إلى التدريس أو إلى الأدب والكتابة وما إليها من موارد الأرزاق. وتراجم «المكتبة الأندلسية» حافلة بالبراهين على ذلك.

وعند ما استولى المرابطون على الأندلس عاد الفقهاء فى ظلهم إلى ما كانوا عليه من سابق السطوة، فقد كان المرابطون قوماً متمسكين بالدين شديدى الإجلال لرجاله، ووجدوا فى الأندلس طلبتهم من الفقهاء ذوى العلم الغزير، فرفعوهم إلى مراتب الرياسة، واستغل الفقهاء هذه الفرصة فبلغوا فى ظلال المرابطين مطامحهم فى الرياسة والسلطان، وأصبح القضاة فى بعض النواحى حكام الأقاليم، وأصبح الفقية المشاور حاكماً مدنياً إلى جانب القائد المرابطى الذى كان حاكماً عسكرياً. وفى «رسالة الحسبة» لابن عبدون ما يدل على أن الفقهاء تمتعوا بهذه المكانة الممتازة حتى أيام الموحدين. وكان سلطان الفقهاء هذا بعض ما نفّر الأندلسيين من المرابطين. فكثرت الشكوى منهم فى كل ناحية وترددت السخرية منهم على ألسن الشعراء.

بيد أنه كان من بين أمراء المرابطين وحكامهم على النواحى نفر مالت نفسه إلى الأدب والشعر وتأثر بالبيئة الأندلسية لطول المقام بها، فأحاطوا أنفسهم بالأدباء والشعراء، وأعرضوا عن الفقهاء. وقد سخطت الدولة على بعضهم لذلك

وعزلتهم عن وظائفهم ، وخاصة فى عصر على بن يوسف بن تاشفين ، وكان بطبعه أقرب إلى الفقهاء ورجال الدين منه إلى السلاطين وأهل الدنيا .

وكان الزبير بن عمر من هذا الطراز من أمراء المرابطين ، كان من بنى عمومة على بن يوسف ، وكان قد نشأ وتربى فى بيئة أندلسية ، ونشأ أديباً شاعراً ، وقد أقام فى قرطبة واتخذ لنفسه فى ظواهرها قصراً سمى بمنية الزبير(١) وأحاط نفسه بالأدباء والشعراء ولم يولِ الفقهاء عناية كبيرة . ويفهم من الوثيقة التى أنشرها الآن أن تاشفين بن على بن يوسف أقام الزبير هذا عاملا على شرق الأندلس ، فأقام فى مرسية .

وهذه الوثيقة تكشف لنا عن حادثة تؤيد ما ذكره المؤرخون إجمالا ، فهى تذكر كيف أن القاضى أبا بكر بن أسود « قاضى قضاة الشرق » مر بمرسية فلم يحفل له الزبير بن عمر ، ولم يظهر له من الإجلال والإكرام ما تعود أمثاله من كبار الفقهاء أن يلقوه عند إلمامهم بالنواحى ، فغضب الفقيه لذلك وشكا إلى تاشفين بن على ، فبادر هذا بالكتابة إلى الزبير يلومه على عدم احتفاله بالقاضى وتقصيره فى العناية بأمره .

ونص الوثيقة يعبر بأجلى بيان عن أهميتها وقيمتها ، ويعنينا أن ننبه إلى حقيقتين هامتين تكشف لنا عنهما إلى جانب ما قلناه فيما مرّ :

الأولى : أنه كانت هناك وظيفة تسمى «قاضى قضاة الشرق» فى نظام القضاء فى دولة المرابطين ، وكان اختصاص صاحب هذه الوظيفة الاشراف على قضاة شرق الأندلس جميعاً والطواف عليهم للنظر فى أحوالهم . وإذا جاز لنا أن نستنتج شيئاً من ذلك فهو أنه كان لكل قسم من أقسام الأندلس الكبرى ، وهى الشرق والغرب والموسطة ، قاضى قضاة ، وربما اتبع مثل هذا

---

(١) المقرى: نفح الطيب (طبعة أوربا ج ١ ص ٣٠٧ و ٣٨٤)
ويشبه الزبير بن عمر فى ذلك أبو اسحاق ابرهيم بن يوسف بن تاشفين الذى ألف له الفتح بن خاقان كتاب القلائد

النظام فى أقسام المغرب ، فكان لكل ناحية من نواحيه الكبرى قاضى قضاة أيضاً .

والثانية : أن الكاتب الذى كتب هذا الخطاب ، على لسان على بن يوسف ، عند ما أراد معاتبة الزبير وإشعاره بعظم خطئه ، ذكَّره بأن هذا القاضى عربى من « سلائل بنى جفنة » وأشار إلى ما عُرِف به العرب من كرم واسع وما امتازوا به على غير العرب من حسن الضيافة ، وهى من غير شك وخزة مقصودة من هذا الكاتب الأندلسى الذى لم يقصد من ورائها إلا الإزراء بالمرابطين من طرف خفي . وأمثال هذه الوخزات من الكتـاب الأندلسيين الذين كانوا يلون الكتابة لأمراء المرابطين كثيرة ، فقد كانوا يتحينون هذه الفرص للتنفيس عما كانت نفوسهم تضيق به من كراهة للمرابطين وانـكار لسلطانهم ، وأظهر مثال لذلك هذا الكتاب الذى كتبه أبو عبد الله بن أبى الخصال عن لسان على بن يوسف ابن تاشفين إلى أبى بكر بن سِير قائد جند المرابطين الذاهبين لإغاثة أهل بلنسية حينما حاصرهم «السِّيد» ، فقد أفحش ابن أبي الخصال فى الكلام وخاطب جند المرابطين بقوله: «أى بنى اللئيمة» حتى أسخط على بن يوسف نفسه فعزله عن الكتابة وسجنه. وقد أورد عبد الواحد المراكشى طرفاً من هـذا الخطاب ووجدت نصه كاملا فى هذا المجموع الذى أخذت منه وثيقتنـا هذه . (مخطوط ٥٣٨ ص ١١٣) :

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليما

من أمير المسلمين تاشفين ، إلى الزبير بن عمر ، وفقه الله

كتابنا[١]ـ أعانكم الله على مكارم الأخلاق، وأجرى أحوالكم على الانتظام والاتساق ـ من حضرة قرطبة حرسها الله ، وقد تعين لنا بتلكم الحضرة عتب قبلك، وقبل من تختصه بالبِرِّ ذَنْبٌ .

خبِّرنا أعزك الله : كيف جاز أن يجتاز بكم الفقيه الأجل القاضي الأعدل

(١) فى الأصل : كتبنا

أبو بكر بن أسود، قاضى قضاة الشرق، وما بموضعه خفا، ولا باحتفاء الدولة العلية به اختفا، فتهاونتم بمثواه، ونمتم جميعاً عن قراه، كأنه قد مر منكم بفلاة أو حط على رفات[١]، وجاز على أقوام أموات. أما إنكم لو حللتم بواديه، ومثلتم بناديه، لزارتكم جفان «آل جفنة» مكللة لحماً مدققة ثرداً، وهي تنظم الأضياف سرداً، وتعممهم شفعاً وفرداً. أما إنه من القوم الذين لم تدنس اللؤم ثيابهم[٢]، ولا ضُربت على غير المكارم قبابهم، يُغشون حتى ما تهر كلابهم. وقد ذهبتم فيها عريضة، إذ تقلّبوا[٣] لدينا أجفاناً غضيضة، وتُرشقوا بسهام الملام، تحير فيكم سوء الكلام. لا وَجِد بملامتنا ضيف، ولا ألم بنا للبخل طيف! فلتعلموا مكان هذه الفعلة الفادحة والفرطة الفاضحة، والله ولى الأعمال الراجحة.

الوثيقة الرابعة

هذه الوثيقة تعطينا بيانات طيبة عن خطة هامـــة من خطط القضاء فى الأندلس والمغرب، وهى خطة «صاحب الأحكام» والاسم الذى كان يطلق عليها وهو «خطة الأحكام»؛ فمن المعروف، بناء على ما يقوله ابن سهل فى كتابيه المعروفين «ديوان الأحكام الكبرى» و«كتاب المعيار المُغْرب والجامع المُعْرِب عن فتـــاوى أهل الأندلس والمغرب»، وما كتبه ابن عبدون فى «رسالته» والنباهى فى «المرقبة العليا» وغيرهم، أن خطة الأحكام كانت خطة قضائية صغيرة يتولاها فقيه من الناشئين فى سلك القضاء فى ناحية صغيرة أو حى من أحياء بلد كبير، نيابة عن أحد كبار القضاة، وبتوكيل خاص منه يخوله الحق فى إصدار الأحكام باسمه فيما يعرض له من القضايا، وهذا هو ما نستطيع أن نسميه قضاء الدرجة الثانية بمصطلحنا الحديث، وكان فى الأندلس والمغرب كذلك «قضاء درجة ثالثـة» يتولاه فقيه يعرف «بالمسَدِّد» لا تزيد دائرة اختصاصه

(١) فى الأصل: رفاه
(٢) كذا فى الأصل، ولعل أصوب قراءة لها: لم تدنس باللؤم ثيابهم
(٣) كذا فى الأصل، وصحتها: تقلبون

عن قرية صغيرة، ولا يتصدر للحكم إلا فى صغار القضايا والمنـازعات.

ولكن هذه الوثيقة تكشف عن أشياء جديدة تتصل بخطة الأحكام هذه، وهى:

أولا: تسمى الوثيقة أمر التولية «صكا» دون زيادة، ولا نعرف إذا كانت أوامر التولية فى الوظائف كلها كانت تسمى صكوكا أو أن ذلك كان خاصاً بهذا الطراز من الوظائف، وهى على أى حال تضيف إلى معلوماتنا عن المصطلح الأدارى الأندلسى فى عصر الطوائف شيئاً جديداً.

ثانياً: تبدأ الوثيقة بعبارة: «كتاب ترفيع وإظهار، وتنويه وإيثار، أمر بعقده الريس...» أى أن التولية فى مثل هذه الوظيفة كانت تسمى بالعقد.

ثالثاً: العقد صادر هنا عن «الريس الأجل والأمير الأطول» وليس من قاض رئيسى، ومعنى هذا أن عقد هذه الخطة كان بيد أمير الناحيـة نفسه، وهذا يحتمل أحد أمرين: إما أن يكون هذا تطورٌ فى طريقة عقد هذه الخطط جَدَّ على أيام الطوائف، أو أن هذا كان أمراً عادياً جرى به العرف فى أمر هذه الخطة من قديم الزمان، وأغفل الكتاب التنبيه إليه.

رابعاً: أن الأمير يعقد لصاحب الأحكام هنا خطة الأحكام فى «جهات فلانة وفلانة» أى فى أكثر من جهة، مما يدل على أنها كانت خطة كبيرة تشمل نواحى بأسرها لا بُلَيْدة أو حياً من مدينة كما كان يظن.

خامساً: أن الفقيه المُوَلَّى فى هذه الخطة ليس فقيها صغيراً، بل رجل سبقت له ولاية الأمور، فهى تقول: «..لما خبر وعُلم قديماً من سلوكه بنفسه سبيل الاعتدال، وجريه على أقدم طريقة فى جميع الأحوال».

سادساً: إن التعليمات الصادرة إليه فى هذه الوثيقة لا تشير إلى وجود قاض فوقه أعلا منه فى نواحى اختصاصه، فهى تكتفى بتنبيهه إلى «تقوى الله العظيم» و«الاقتدا فى جميع أحكامه بالقرآن الحكـيم..» بل أن الوثيقة تدل على ان أحكامه نهائية لا يراجع فيها الأمير نفسه، فهى تقول قرب نهايتها: «وبرأ إليه، أيده الله (أى الريس) من درك ما استرعاه وتبعة ما ولاه».

سابعاً: لا تذكر الوثيقة شيئاً عن الراتب المقرر لهذه الوظيفة، بل لا تشير إلى شيء من ذلك، وليس فيها أيضاً ما يشير إلى مدة الولاية وما إلى هذا.

وواضح أن هذه الوثيقة ما هى إلا «نموذج» لعقد تولية أدرجه جامع هذا المجموع لينسج كتاب الدواوين على منواله، ومن ثم فليس فيه اسم لشخص أو مكان، ولكن هذا لا يقلل من قيمتها(١).

[٨٣ ا] كتاب صك عهد أحد الرؤساء

كتاب ترفيع وإظهار، وتنويه وإيثار، أمر بعقده الرييس الأجل والأمير الأطول أبو فلان، للفقيه «صاحب الأحكام» فلان بن فلان، أظهر أيده الله به كريم مذهبه فيه، وأهّله لما يستوجبه ويقتضيه، فقدمه به إلى «خطة الأحكام» بجهات فلانة وفلانة، لما خُبر وعُلم قديماً من سلوكه بنفسه سبيل الاعتدال، وجريه على أقوم طريقة فى جميع الأحوال، وبما تخصص به من متانة دين ونزاهة نفس(٢) وصحة يقين.

وأول ما ندبه إليه، أيده الله، تقوى الله العظيم، والاقتدا فى جميع [٨٣ ب] أحكامه بالقرآن الحكيم، والعمل فيها بسنة نبيه محمد، صلى الله عليه وسلم، رسوله الأكرم.

---

(١) انظر، علاوة على الأصول العربية المشار إليها فى المتن، الأبحاث الآتية عن نظام القضاء فى الأندلس والمغرب.

Julián Ribera, *Disertaciones y Opúsculos* (Madrid 1938) t. I, p. 385-416

N. Bruno et M. Gaudefroy-Demombynes: *Le Livre des magistratures d'el-Wancherisi* Rabat 1937.

É. Ampar, *Consultations juridiques des faqihs du Maghreb* (Archives Marocaines. Paris 1908)

J. López Ortiz, *Formularios notariales de la España musulmana* (La Ciudad de Dios, El-Escorial, vol. CXLV, pp. 260-273)

É. Tyan, *Histoire de l'Organisation judiciaire en pays d'Islam, 2 vol.* Paris, 1938

وانظر بصفة خاصة:

E. Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane, vol III,* Paris, 1953, pp. 113 sqq.

(٢) هذه العبارة «ونزاهة نفس» وردت بالهامش الأسفل من الصحيفة

فليمتثل ما ندبه إليه، أيده الله، وليوثر الحق الألزم، وليوطِّىء[1] جانبه للخصوم، ولا يوخر الأخذ بالحق من الظالم للمظلوم، حتى يستوى عنده القوى والضعيف، وينزل بمنزلة واحدة الشريف والمشروف، ولا ياخـــذه[1] فى الله لومة لايم. وليتلق[2] ذلك كله بيقين صحيح وجد لله تعلى صريح. وتبرأ[3] إليـه أيده الله من درك ما استرعاه وتبعة ما ولاه، والله يلهمه إلى ما ينجيه، ويعصمه من الزلل ويقيه بمنه. وكتب فى شهر كذا من سنة كذا، والله المستعان.

الوثائق الخامسة والسادسة والسابعة

قلت فيما تقدم أن هذه الرسائل الثـلاث تتعلق بمسألة واحدة: نزاع بين أبى بكر بن الصايغ الفيلسوف، والأستاذ أبى محمد البطليوسى الكاتب النحوى الشاعر المعروف، وأنهـا، وإن كانت لا تتصل بالمرابطين مباشرة، إلا أنها تلق ضوءً بَيِّناً على الجو العام الذى كان يعيش فيه أهل الفكر الأندلسيين فى ذلك العصر، جو الخصومة والمنازعة والتشاغل بتوافه الأمور، من خلاف حول مسائل نحوية إلى تدبيج رسائل ذات أســـلوب متكلف يراد به التدليل على مدى تبحرهم فى علوم العربية وآدابها.

والطريف فى الموضوع أن الأستاذ البطليوسى لم يكلف نفسه عناء الحديث عن «المسألة» التى ثار حولها هذا النزاع، نعم إنه يفهم من نص الرسالات أنه بعث بالمسألة إلى من يكاتبهم، ولكنه لم يبسط فى هذه الرسالات رأيه فيها، وماذا قـال ابن باجة وماذا قال هو. وربما جاز لنـا أن نستنتج من ذلك أنه كان يشعر أن حجته ضعيفة، وأن ابن باجة قد أفحمه فيها، فمضى يكتب إلى أصحابه يبالغ فى تصوير موقفه ويهوِّل فى الكلام عن نفسه وعلمه وحزمه، وهو

(١-١) هكذا ورد اللفظ فى الأصل، دون همزة. ونلاحظ على وجـه العموم أن هذه الوثائق تجرى فيما يتصل بالهمزات على مذهب التسهيل

(٢) كذا فى الأصل

(٣) كذا فى الأصل: يريد تبرا

لا ينسى فى نهاية كل رسالة أن يتحبب إلى من يكتب إليه ويثنى عليه ويذكر فضله عليه، بل هو يبالغ فى ذلك فى الرسالة السادسة، ويبدى من التمسكن ما يدل دلالة واضحة على أن مركزه كان ضعيفاً فى ذلك الخلاف، وهو فى الرسالة السابعة يمس موضوع الخلاف من بعيد دون أن يفصح عنه إفصاحاً كافياً.

وصاحب هذه الرسائل الثلاث هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن السِّيد البطليوسي الأديب النحوى المعروف (٤٤٤/١٠٥٢ - ٥٢١ - ١١٢٧) صاحب التآليف الكثيرة فى النحو والأدب والفقه، وصاحب «كتاب الحدائق»، وهو رسالة طريفة للمبتدئين فى دراسة الفلسفة، وصاحب هذا المجموع يكتفى بتسميته «أبو محمد» أو «الأستاذ» أو الأستاذ الفقيه، ولم يذكره باسمه الكامل إلا فى أول رسالة أوردها له فى هذا المجموع (ص ١٢٣ من المخطوط).

وفى الكتاب كذلك نحو عشرين رسالة من قلمه تعطينا فكرة واضحة عنه ككاتب وأديب(١).

وقد استطعت أن أحقق شخصيات اثنين ممن كتب إليهم أبو محمد البطليوسي، هما: أبو محمد بن الأَرْوشي وابو محمد بن سفيان. أما الثالث، وهو أبو عامر بن الكناس فلم أجد له ترجمة فيما بين يدى من المراجع.

فأما ابن الأروشي فهو أبو محمد عبد الله بن حيان الأروشي نسبة إلى أَرْوش قرية من عمل قرطبة، وكان أبوه حيان بن عبد الله الأروشي من أهل الفقه والعلم (انظر التكملة لابن الأبار، ترجمة رقم ١٢٢) ولهذا يسمى هو ابن الأروشي فى الرسالة. وقد عاش بين سنتي ٤٠٩ و٤٨٧ / ١٠١٨ و١٠٩٤. وقد وصفه

---

(١) انظر عن أبي محمد بن السيد البطليوسى: ابن بشكوال، الصلة، رقم ٦٣٩ الضبى، البغية، رقم ٨٩٢ وابن خلكان، وفيات الأعيان (طبعة محي الدين عبد الحميد) رقم ، ج ص . ابن خاقان، القلائد، (طبعة مرسيليا وباريس سنة ١٢٧٧هـ) ص ٢٢١ - ٢٣١. وبروكلمان، ج ١ ص ٤٢٧
وانظر عنه بصفة خاصة:

Miguel Asin Palacios, Ibn Al-Sid de Badajoz y su «Libro de los Cercos» (Kitab Al-Hada'iq. Al-Andalus, vol. V, 1940 fasc. 1 pp. 45-154.

الضبى فى البغية «بالفقيه المحدث العارف» وقال فى ترجمته «وكانت له همة عالية فى اقتنا الكتب وجمعها. ذكر ابن علقمة فى تاريخه أن ابن ذى النون صاحب بلنسية أخذ كتب الأروشى من داره، وسيقت إلى مقره، وذلك ماية عِدل وثلاثة وأربعون عدلا من أعـدال الجمالين. يقدر كل عدل منها بعشرة أرباع، وقيل إنه كان قد اخفى منها نحو الثلث» (الضبى، بغية الملتمس ترجمة ٩٢٠)

وأما أبو محمد بن سفيـان فهو «عبد الله بن سعيد التجيبى، من أهـل قونكه، يكنى أبا محمد، روى عن أبى بكر ين عاصم بن أيوب وغيره، وكان أديباً ماهراً كـاتباً شاعراً، له حظ وافر من علم اللغات والأشعار والأخبـار ومشاركة فى علم الحديث. أخذ عنـه ابن أخيه أبو محمد سفيان بن عبيد الله ابن سفيان، وقيد عليه كتب الآثار والآداب، وكتب بين يديه أيام وزارتـه لبنى ذى النون بشنت بَرِيَّـه. ذكر ذلك ابن ابنـه أبو محمد عبد الله بن محمد بن سفيـان، وحدث عنه أيضاً أبو عبد الله بن العويص. وقـال أبو القاسم بن حُبَيْش: توفى سنة ٥١٣ هـ (أى سنة ١١١٩ م) ابن الأبار، التكملة ترجمة ١٣٢٥.

[مخطوط ٤٤٨، ٣٥ ب] رســالة

خاطب بها الفقيه الاستاذ أبو محمد [البَطَلْيَوْسى] الوزير
أبا محمد بن الأَرَوْشِى فى مسئلة نازع فيها ابن باجَّة

ياسيدى الأعلى وعمادى الأقوى، مَلَّكَكَ الله نواصى النعم، وبلّغك أقاصي الهمم، ووطّد عزك ومكّنه، وجعلك من الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه. لا غرو أن ينفث مصدور، ويثأر موتور، إذا جُهلت حقوق الأكارم واتسعت فى الحلم طرق المظالم.

وإذا أراد الله نشر فضيـلة طـــــويت أتاح لهـــا لسان حسود
لولا اشتعال النار فى جزل الغضا ما كان يُعرف طيبُ عرف العود

اتصل بى، أدام الله عِزَّتك، وحمى من النُّوَب حَوزتك، مراراً جمة عن هذا الرجل ابن الصايغ الذى يُزهى بنفسه، وينتقِص ابنأ(١) جنسه، أنه يَشُمُّ عند ذكرى بأنف الاستكبار، ويفرط فى التجهيل لى والاستصغار، وينحت صفاتى ويقرع، ويكثر من الإفحاش فى جهتى ويقذع، فإن كان قد توهم أنى هشيمَةٌ لضَرَمه، وطُعمة من طُعَمِه، وفريسة بين ساعديه وفمه، فليُعد الفِراسةَ والنظر، وليستشهد العين والأثر، وليتحقق الخُبر والخَبر، فسيعلم أنه يقرع مروة لا يُضيرها، ويلجلج مضغة لا يُحيرها.

[١٣٦] ويعجم منَى عند الحفاظ حصاة تفل شبا العالمينا

وقد وجَّهْت إليك أعزك الله بالمسئلة التى أثارت هذا الإعصار، وهاجت هذا الأوار، وغرضى فى إنفاذها أن أقتدح زنده، وأقف من الجواب على ما عنده، فتطوَّل بإهدايها إليه واستدعإ(٢) نَقْضها من لديه، وربما لم يكن لها جواب، غير السكوت والإضراب، وكأنى به قد ارتمض من قولى وتألم، واستأخر وتقدم، وألهب فى ذهنه قَبَسا، وضرب في أذنه جرسا، والبادى أظلم، وصَدْمُ الشر بالشر وحزم، والقول بعدُ عتيد، ولدى إن شأ مزيد. وأنا ـ أطال الله بقأك ـ لإجمالك شاكر ولاهتبالك ناشر، وليس ببديع ممن طاب فرعه وعنصره، أن يكرم خبره أمخبره، ويحسن مغيبه ومحضره إن شأ الله تعلى.

[١٣٦] رسالة

خاطب بها الفقيه الأستاذ للوزير أبى
محمد بن سفيان فى هذه القصة

ياعمادى الأعظم وعتادى الأكرم، دمت عامرة بك(٣) أندية المجد، خافقة

(١) كذا فى الأصل
(٢) كذا فى الأصل. وضعت الهمزة المكسورة تحت الألف، والمراد: استدعاء
(٣) وردت هذه الكلمة في الهامش

عليك ألوية السعد، العجب كل العجب، بين جمادى ورَجَب، وكل مُجْرٍ بالخلا يُسَرّ، ولكل نبأ مستقر.

[٣٦ ب] وإذا أتتك مذمتى من ناقص فهى الشهادة لى بأنّى فاضل

قد كنت، أطال الله بقأك[١]، وحرس من النوب حوباءك، أسمع عن ابن الصايغ ولَسَنِه، وتصرفه فى العلوم وتفننه، فأحرص على مرأة[٢]، وأرجو أن يجمعنى الزمان وإياه، وأقول الأشكال أقارب، والآداب مناسب، فلما أتـاح لى الدهر لُقْياه، كان المعيدىّ: أن تسمع به خير من أن تراه. وخالف الخبرُ الخبرَ، وكذبت العينُ الأثر، ورأيت رجلا علمه أغاليط، وكلامه تخاليط، ووقـع النزاع والمشاجرة، وتنافرَ[٣] الطباع وحبذا المنافرة، وجرى بيننا كلام، دَبتْ عليه الليالى والأيام، حتى ظننت أنها دايرة قد عفت دارها، ونايرة[٤] قد طفيئت[٥] نارها، حتى رأيت الجرج قد انتقض، والجمرَ خلال الرماد قد أومض.

وإن الجرج ينغر بعد حين إذا كان البناء على فسـاد

واتصل بى عنه هذر وإكثار، واستجهال لى واستصغار، فقلت: جرح العَجْمَا جُبَار، ثم جعل يبدى ويعيد، ويهدى الي خناه ثانى الجيد، فقلت: كأني بهذا الفاضل، الذى لا يحـلى من كلامه بطايل، قد توهم لكثرة إعراضى عنه، واحتقارى ما يأتي منه، أني بكيء اللسان عديم البيان [١٣٧]، فَلَأَرْمِيَنّه بإدٍ[٦] صَيلم ولأغمسنه فى عِدٍ عَيْلَمٍ، ولأسلكن به فى قَفرٍ أبهم[٧]، ولأحملنه على ظهر شَيْـلم، ولينسكبن هذا العارض المدْهِم، وليسيرن بأمرنا المنجد والمُتْهِم،

(١) كذا فى الأصل، يريد: بقاك. وقد أبقيت الصورة الاملائية لهذه الرسائل كما هى فى الأصل

(٢) يريد: مرآه

(٣) وردت الفتحة على الفاء الأصل

(٤) وردت هنا تحت نقطتى الياء همزة

(٥) كذا فى الأصل

(٦) كذا فى الأصل، ولعله يريد: بإد

(٧) كذا وردت هذه السجعات الثلاث فى الأصل

حتى يُعلَمَ من المؤخر منا ومن المقدم، وأى سورَيْنا الضعيف المهدم، وسيف أينا الكهام، ومزن أينا الجهام. فإن الجِد غير الهزل، «وحلم الفتى فى غير موضعه جهل».

ولما كنتَ، أدام الله عزك، عالم خُبْرى وخَبَرى، وموضِعَ وردى وصدرى، ومن أُبثّه عُجرى وبُجرى، والذى تثنى عليه الخناصر، ويفاخر بمثله المفاخر، رأيت أن أهْدِى إليك حالى معه، لترى غرضه ومنزعه، والله تعلى لا يعدمنى الاستظهار بمكانك، ويبقيك عيناً لزمانك، وزينا لخلانك، ويزيد فى جلالة قدرك وشانك بمنه والسلام.

[١٣٧] رسـالة

خاطب بها الفقيه الاستاذ[١] للوزير

أبى عامر بن الكنـاسّ فى هذه القصة

أطال الله بقاء عِمَادى الاعظم وعتادى الاكرم، جليلَ المقدار، جميلَ الآثار، سامياً فى مراتب الفضل، قاضياً بواجب العَدْل.

وَجَّهْتُ إليـك، أدام الله عزّك بالمسئلة التى حكّت[٢] هذه الاحامس، وهاجت، حَرْبَ داحس [٣٧ ب] على حقارة أمرها، ونزارة قدرها، لترى عند تصفح معانيها، والوقوف على ما قُلتُه فيها، أنى لم أنازع هذا الرَّجُلَ فى جواز ما قال واختياره، وإنما وقع النزاعُ فى دفع الوجه الثانى وإنكاره. والرجل ليس يتكلم فى صناعة النحو بما تقتضيه، وإنما يتكلم برأيه الذى يرتييه[٣]. وقد كنتُ قاربتُهُ أولا فيها بعض المقاربة، ولم أجاذبه كل المجاذبة، وقلت: «ليس يحط العالَم عن مرتبة عِلمه ما يبدو من غَلَطِه فى بعض ما يقول وَوَهْمِه، وستكون لنا

(١) المراد هنا أبو محمد بن السيد البطليوسى، كما بينت فى التقديم.
(٢) الكلمة غير واضحة فى الأصل، وهى تقرأ كتب وجلبت وحاكت وحكت، وقد اخترت الأخيرة.
(٣) كذا فى الأصل

مجالس تقع فيها الخِبرة وتتمكن العِشْرَةُ، ويرتبط وُدّنا ونرتبط وُدّه، ويستفيد مما عندنا ونستفيدُ مما عندَه » وغاب عنى قولُ الحكيم الموفق: عداوة الكامل خيرٌ من صداقة الاحمق. فلما ورد الان جعل يُبْدِى ويُعيد، ويُهدى إلىَّ خناه ثانى الجيد، ويُكثر من استجْهالى وتخطئتى فى مقالى، فقلت: «أَكثرتْ تماضِرُ وأدَلَّتْ، ورمتنى بدايها، وانسلّت وهذا العارض المُرِذُّ سينسكب ويَهمِى، والشىء تحقره وقد يَنمِى.

ولا بد للمـا [ء] فى مرجل على النار مُوقَدَةً أن يفورا

ووجَّهْتُ إليه بكلامى فى المسئلة(١)، وقلت: لعله سيكتب فيها شيئاً يراه البادى والحاضر، ويسير به المنجدُ والغاير. وأنا أعلم أن كلامه [١٣٨ ا] لا يعدُو مقْوَلَه، ولا يتجاوز منزلَه، فهدَرَ هدير المُعَنَّى، وتكلَّمَ بما لا يَتحصَّلُ لأكثره معنى، وتكص عن نقض قولى وأجحم، ولو رأى مَساغاً لِنابَيْه الشجاعُ لَصَمَّمْ، وصوَّرَ عند الجُلساء والأصحاب لأنى(٢) لستُ بأهْلٍ لأن أُجاب. وأنتَ، أدامَ الله عِزَّتك، وحمى من النُّوَبِ حَوْزَتك، تقف على غَرَضِها وفحواها، وتتأمّل أولاها وأُخْراها، فإن الرجل عندكم موسوم بالفهم، ومرسومٌ بالتَّفنُّن فى العلم، وليس يَفْضَحُ المخبوءَ إلا الاختبار والاستكشاف، ولا يعلم ما فى الخُفِّ إلا الله والإسكاف، والسلام.

حسين مؤنس

(١) كذا هنا الهمزة
(٢) كذا فى الأصل، ولعله: إني

التروبادور غرسيه فرنندث

البيئة الإسلامية فى حياته وشعره

من خصائص الحياة الأدبية فى اسبانيا إبان القرون الوسطى اتصالها الوثيق بالمظاهر الأدبية والفنية التى نمت فى أحضان اسبانيا الإسلامية وجعلت تتسلل إلى البيئات المسيحية فى أنحاء شبه الجزيرة؛ وقد كان من العوامل الفعالة فى تزاوج العنصرين الإسلامى والمسيحى فى المجال الأدبى طوائف الشعراء والمغنين والعازفين ومن إليهم ممن يتعاطون فنوناً شتى تسرى عن النفوس وتجمعهم صفة «juglares» [(١)] وتعد حياة غرسيه فرنندث أحد الشعراء الذين ترجم لهم وأورد شعرهم خوان الفونسو دى باينا فى ديوانه المعروف «Cancionero de Baena» [(٢)] مظهراً للاتصال بين العنصرين. وقد قضى شطراً من حياته شويعراً ينشد ما ينظمه الشعراء المبرزون «los trovadores» ثم سما إلى طبقة هؤلاء بعد أن جاد شعره شأنه فى ذلك شأن الشاعر الملقب بالبزار «el Ropero» وخوان الشاعر وغيرهم ممن ترجم لهم خوان الفونسو.

وإذا كان ارثبرست دى هيتا قد صور فى إحدى مقطوعاته ما كانت تزخر به الحياة الأدبية على عهده من مغنيين ومغنيات وعازفين وعازفات من المسلمين كان يضع لهم الألحان وينظم القصائد ليغنوها كما يشير إلى ذلك فى

(١) انظر فى تعريف هذه الطوائف Menéndez Pidal: *Poesía Juglaresca y Juglares:* *pags 2, 7, ed. 1924.*

(٢) *Cancionero de Baena* ج ٢ ص ٢٥٧ وما يليها ط ليبزج ١٨٦٠

مقطوعة (رقم ١٥١٣) من ديوانه «Libro de buen amor» فإن غرسيه فرنندث قذفت به الحيـاة إلى الزواج من مغنية كانت مسلمة وظلت تتنازعه البيئة الاسلامية والبيئة المسيحية.

قدم له المترجم بكلمة يوطىء بها شعره فذكر أن «شقاء هذا الشاعر قد جر عليه التعلق بمغنية مسلمة ولع بها طمعاً فى مالها إذ كان يحسب أنها غنية، وكانت إلى ذلك رائعة الجمال فطلبهـا من الملك خوان الأول (المتوفى فى ١٩ مايو عام ١٣٩٦) زوجة له ثم تبين له أنها لا تملك شيئاً».

على هذا المعنى دار شعر غرسيه وتقلبت حياته فهو لا ينفـك يردد فى أغانيه الحزينة الشقوة التى حلت به والعذاب الذى يعانيه. وفراراً من العواطف المضطربة التى جاشت بها نفسه بدا له أن يترهب فأوى مع زوجـه إلى دير خيرينا على أربع مراحل من اشبيلية؛ ووجد فى الدير سكناً لنفسه بين أشجار الزيتون فراح ينظم أناشيد يمجد فيها العذراء ويرتل أغاني فى الزهد يكفر بها عن خطـــاياه.

على أن ما وضعه فى هذه الفترة تعوزه الملامح التى عرف بها إنتـــاج الشعراء الجوالين لعهده؛ فمن حيث الغرض الشعرى لم يطرق من الموضوعـات الغنـائية ما كان شائعـاً يومئذ كالسخرية والمدح ومن حيث التركيب الشعرى لم يستعمل المركـز الشعرى إلا فى صورته المعقدة مع تقفية داخلية، ولعله فى ذلك حاكى ارثبرست دى هيتا[١].

ولا يلبث أن يدركه الملل من حيـاة الرهبانية فيهجر الدير ويركب البحر مع زوجه ويتخذ طريقه إلى بيت المقدس حاجا؛ حتى إذا بلغت بـه السفينة مالقة نزل فيها ومن ثم دخل مملكة غرناطة حيث يستأنف حياة جديدة فيعتنق الإسلام ويهيم حباً بإحدى أخوات زوجه.

---

(١) مننذث بيدال Menéndez Pidal: *Poesía Juglaresca* p. 298

ثم ينتهى به المطاف إلى قشتالة فيعود إليها ـ كما يقول اوتشوا «Ochoa» فى تعليقه على ديوان باينا ـ بعد ثلاثة عشر عاماً من رحيله عنها مثقلا بالأبناء وفى مثل الفقر الذى خرج به[1].

شعره

هذه الحياة الصاخبة هيأت لغرسية مادة شعرية خصبة جديرة بأن تكون مطمحاً لمعاصريه من التروبادور القشتاليين فقد كانت أغانى الحب وشكوى الزمان والسخرية اللاذعة الأغراض الغالبة فى الشعر الغاليسى القشتالي فى القرن الخامس عشر حتى كسفت ما كان شائعـاً قبل ذلك فى الشعر الغاليسى البرتغالى من الأغانى المعروفة بأغانى الصديق.

وإذا كانت هاتيك الأغراض قد سادت انتاج قدامى الشعراء الذين ذكرهم باينا فى ديوانه فقد سبقهم إليها ارثبرست دى هيتا إذ استكثر من الأغاني التى تناجى فيها الحبيبة، ولعل من أتوا بعده ومنهم غرسيه فرنندث قد حاكوه فيها.

واتصال ارثبرست بالبيئة الإسلامية ـ وتدل عليه العناصر الإسلامية الظاهرة فى كتابه ـ جدير بأن يوحى بإمكان تسلل تلك الأغراض إليه من الشعر العربى، ومثل ذلك يمكن أن يقال فى صدد غرسيه فرنندث؛ ومن ثم يكون شأنهما شأن تروبادور بروفنسه الذين تأثروا بالموشحات والأزجال الأندلسية سواء من حيث الصورة الشعرية أم من حيث المعاني المطروقة.

والواقع أن الحب الحزين المقترن باللوعة والشكوى ليس مما يفتقده المرء فى الشعر العربي، فتقصيه يفضى بنا إلى الشعراء العذريين الذين اصطبغ غزلهم

(١) لاحظ منندث بيدال فى *Poesía Juglaresca* ص ٢٧٩ ان اتشوا ساق هذا الخبر دون أن يذكر من أين استقاه وردده من بعده *Rios* فى *Hist. Crit.* ج ٥ ص ١٨٨؛ و *Wolf* فى *Studien* ص ٢٠٧، ٢٠٨؛ و Menéndez Pelayo فى *Antología* ج ٤ ص LII؛ و Dollfus فى *Etudes sur le moyen age esp.* ص ٣٠٨ وغيرهم.

بظـلال سوداء من الحزن صارت سمة تميز كل غزل ينحو هذا النحو، ثم استكثر منه شعراء الأندلس وتبعهم فيه الوشاحون والزجالون فأفاضوا فيه وافتنوا فى معانيه؛ وإنما نشير إلى هؤلاء بالذات لأنهم أجدر أن يكونوا مظنة الاتصال بين الأدبين مع ما يؤدى إليـه ذلك من تأثير المتقدم فى المتأخر.

ومن عجيب الاتفاق أن لمغامرة غرسيه فرنندث نظيراً فى حياة أبى الفضل ابن حسداى الإسلامى السرقسطى «فقد عشق جارية ذهبت بلبه وغلبت على قلبه فجن بهـا جنونه وخلع عليهـا دينه وعلم بذلك صاحبها فزفهـا إليه وجعل زمامهـا فى يديه فتحامى عن موضعه من وصلها أنفة من أن يظن النـاس أن إسلامه كان من أجلها»(١).

ومع أن هذا التماثل أدخل فى باب الصدفة منه فى بـاب التـأثير فإن له دلالته حيث لا يتـأتى إلا فى بيئة مؤلفة من عناصر شتى كالبيئة الاسبانية فى العصور الوسطى تقوم على التفاعل بين تلك العناصر. أما التأثير والتأثر فمجاله فيما نحن بسبيله معانى الشعر وصوره وهى بمثابـة الأدوات يستعين بهـا الشاعر فى تعاطى فنه ويتبادلها الشعراء فيما بينهم وتبدو للنظر بالموازنات.

ومن مقارنـة بعض مقطوعات غرسيه فرنندث بنظائرهـا فى الشعر العربى يتبين مدى تـأثره بالعناصر الشعرية فى البيئة الإسلامية. ففى المقطوعة التى يشكو فيها حرمانـه من عطف الملك عليه ويعتذر فيها إليه يصور نفسه حبيساً فى آلامه إذ يقول:

ليس لى أن أبرح الأرض
إذ لا طاقة لى بأن أخفى همومي
ما أعظمها خطيئة تلك التى جنيتها
لذلك لا أجرؤ
. . . على أن أبثكم آلامي

(١) المقرى: نفح الطيب ج ٢ ص ٢٤٥ ط الخشاب

إذ هى من الشدة
. . . بحيث تحول بينى وبين إعلانها
* * *
أردت أن أثرى
فعدت أسيراً فقيراً
أحيا وأود أن أموت

يدور على معنى طرقه النابغة إذ يعتذر للنعمان فى بيته المشهور

فإنك كالليل الذى هو مدركى وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

مصوراً ضيق الأرض التى تحيط به حتى لا مهرب له منها على نحو يتراءى فيه عنصر الزمان قوة فعالة فى شد وثاق الأسير كما فى قول الآخر:

ألم تر ان الدهر يوم وليلة وأن الفتى يمسى بحبليه عانيا

ثم إن الحيرة فى إخفاء الحب وإظهاره مع توكيد معنى الأسر مما يقرب من قول ابن الحداد:(١)

إن المدامع والزفير قد أعلنا ما فى الضمير
فعلام أخفى ظاهراً سقمى على به ظهير
هب لى الرضا من ساخط قلبى بساحته الأسير
* * *

وقال بعد أن أسلم وهو فى غرناطة و « الأسى يملأ جوانحه والألم يعصر فؤاده» على حد قول خوان الفونسو إذ أحب أخت زوجه وتبعها ما شاء له الهوى:

سموت إلى زهرة
فى مكان شاهق
ومن ثم جاءنى الموت
فأصبحت أراه بلا حدود
وكذلك أبث شكواى
إذ لم أهنأ بالحياة

(١) المقرى: نفح الطيب ج ٢ ص ٣٦٩

وددت لو أموت
بعد هذا الأجل الطويل
فقد أتانى الشر
مما كنت أرجو منه الخير

* * *

إن كنت أيها الحب
تذكر حقيقتك ولا تنساها
فافعل بي الخير
لا تقتلني
بل كن بى رحيما
ولا تتركنى من غير ملجأ
ففى سلطانك
أعيش رهن المحبس

* * *

قلبي يعانى
آلاما تمزقه
فى كل حين
من آثار الحب
ولذا فالمحبون
لا يريدون رؤيتى
لخطبي وشقائى
ألا أيها الحب
بث فى نفسى المسرة .

أو ليست مناجاة الحب على هذا النحو – وهو تقليد جرى عليه التروبادور فقد جردوا منه شخصاً يتوجهون إليه بالخطاب – مما يدخل فى باب مناجاة العناصر التى تذكر بالحب وتدعو إلى معانيه كمخاطبة النسيم فى مثل قول أحد الوشاحين(١) .

(١) ابن سناء الملك : دار الطراز ص ٧٣ ط دمشق.

يانسيم الريح من بلدى خبر الأحباب كيف هم

* * *

وربما كان من أجمل ما نظمه شاعرنا تلك المقطوعة التى يحاور فيها البلبل

— أيها البلبل أراك تشكو .
أرجوك بما فيك من كرم النفس
أن تقص علي قصة حياتك كلها
لم تعانى هذا العذاب
من أنشودتك العذبة
التى رحت تغردها
تستخفى حين يحق لك أن تفرح وتطرب
— لا ينبغي لأحد أن يلومني
بما قلت ياسيدى
فقد كان همى أبداً
أن أتعاطى الحب فى بهجة ومرح
لكن واها مما سأفعل وحذار منه
لا حياة لى فى هذا المكان
نخير لى أن أموت
من أن أعيش وعلى جوانبي دم مراق
— أيها البلبل لن تكون قط
ممن يحسنون الضيافة
برحيلك من موطنك
الذى اعتدت أن تعيش فيه
وعندك ضيف محبون
يريدون أن يتعلموا منك
الحب الذى تعرفه .

وفى مجالى هذه المحاورة تتردد الشكوى فى مثل قول المجنون :

خليلي هل بالشام عين حزينة تبكي على نجد لعلي أعينها
قد اسلمها الباكون إلا حمامة مطوقة باتت وبات قرينها
تجاوبها أخرى على خيزرانة يكاد يدنيها من الأرض لينها

وكما فى قول أبي عبد الله محمد بن عيسى :

ماذا أكابد من ورق مغردة على قضيب بذات الجذع مياس
رددن شجواً شجى قلب الخلى فهل فى عبرة ذرفت فى الحب من باس
ذكرنه الزمن الماضى بقرطبة بين الأحبة فى أمن وإيناس

وإذا كان غرسيه فرنندث قد تهيأ له أن يعكس نفسه فى مرآة البلبل فأنطقه بما تفيض به فالفكرة فى جوهرها لا تعدو التجاوب بينه و بين الطائر المغرد.

وخلاصة القول إن ما تعاطاه التروبادور من معان شعرية تجلت فى شعر غرسيه فرنندث تمثل ـ على ضوء المقارنات التى عقدناها ـ أصداء جعلت تتردد عبر الزمان والمكان حتى انتهت إلى بيئاتهم فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وقد أشار الماركيز دى بيدال إلى أنهم ـ وقد خلطوا معاني الحب بعناصر شرقية ـ بالغوا فى بسط تلك المعانى وسموا بالمرأة إلى مرتبة أقرب ما تكون إلى الإجلال ومن هنا كان الفرق بينهم و بين شعراء العصور الكلاسيكية القديمة فهؤلاء كافيديو وبرنرسيو احتفلوا بالمرأة وتغنوا بمحاسنها وأولئك كادوا يؤلهونها(١). وليس هذا التطور فى حقيقته إلا توليداً لفكرة الحب المقترن بخضوع المحب وهى تترامى إلى أغاني التروبادور جيلرمو التاسع وتأثره بالشعر العربي معروف(٢) على أن الأمر لا يستلزم أن يكون الينبوع العربى هو وحده مصدر التأثير بل يتعلق بتيار سرى إلى بيئات التروبادور إلى جانب تيارات أخرى وظهر إشعاعه فيما طرقوه من معان على نحو يشهد به شعر غرسيه ومعاصريه.

لطفى عبد البديع

(١) مقدمة ديوان باينا ص LXXXIV ط ليبزج
(٢) Menéndez Pidal: *Poesía Árabe y Poesía Europea pp. 52 y sig.*

التشيُّعُ فى الأندلس

١ — منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية

تمهيد

نشأة الحزب الشيعى فى المشرق

ترجع نشأة الحزب الشيعى إلى وقت مبكر فى تاريخ الإسلام ، فقد بدأت طلائعه منذ توفى النبى (صلعم) سنة ١٢هـ (٦٣٢) وكان من رأى بعض الصحابة أن أولى النـاس بالخلافة هم أهل بيت النبى أى بنو هاشم ، وأولى هؤلاء ابن عمه على بن أبي طالب . وهكذا نستطيع أن نقول إن الشيعة كانوا أول حزب سياسى دينى فى الإسلام . ولكن اجتماع السقيفة المشهور انتهى باختيار أبي بكر واضطر على أن يبايع له ، ثم عهد أبو بكر لعمر بالخلافة تعييناً منه وأوصى عمر إلى ستة بينهم على ، ولكن انتهى الأمر باختيار عثمان بن عفان ، وقد كان بين بنى أمية و بنى هاشم تنافس قديم على الرياسة منذ الجاهلية . فلما ولى عثمان اعتبر بنو أمية الدولة دولتهم ومال هو إليهم ميلا ألب عليه طائفة من المسلمين وانتهى الأمر بقتله . وقد اتهم الأمويون علياً بالمشاركة فى دمـه وهكذا شجر النزاع بين الحزب الأموى والحزب العلوى ثم انقلب هـذا النزاع إلى حرب مسلحة كان يمثل الحزب الأموى فيهـا معاوية بن أبي سفيان والى الشام منذ أيام عمر وقد نشبت بين الفريقين حرب طويلة انتهت بأن قبل على ومعاوية التحكيم . وجاءت خدعة التحكيم بنتيجة فى صالح معاوية فأسبغت على مطامعه بعض الشرعية ، كما أنها تسببت فى خلق حزب ثـــالث انشق من الحزب

الشيعى هو حزب الخوارج. وقد استمر النزاع رغم ذلك بين على ومعاوية حتى قتل على سنة ٤٠ (٦٦٠) بيد أحد الخوارج. وهكذا سارت الأمور شيئاً فشيئاً فى مصلحة الأمير الأموى الذى أعلن نفسه خليفة فى السنة التالية، ثم زاد أمرَه قوة تنازلُ الحسن بن على له عن الخلافة حرصاً على الجماعة واجتناباً للفرقة. وما إن استوثق له الأمر حتى ولى عهده ابنه يزيد من بعده و بايع له وانتقلت الخلافة إلى ملك وراثي مستقر فى البيت الأموى.

ولكن الأحزاب المعارضة لم تسلم بالأمر فى سهولة، وكان على الأمويين أن يخمدوا ثوراتهم المتوالية، وقد استمر الخوارج طوال الحكم الأموى يقاتلون بحماسة و إخلاص دفاعاً عن مبدأ الجمهورية الإسلامية. أما الشيعة فقد خرجوا مراراً، وكان من أهم حركاتهم الثورية خروج الحسين بن على فى أيام يزيد بن معاوية، وانتهت ثورته بقتله وقتل من معه فى مذبحة « كربلاء » سنة ٦١ (٦٨٠) التى كان لها أثر عميق فى الحياة الفكرية والأدبية للشيعة. كما أوقع يزيد بعد ذلك بأهل المدينة من الأنصار فى موقعة « الحرة » سنة ٦٣ / ٦٨٢ وكان الأنصار يعطفون على قضية الشيعة. ثم عقب ذلك ثورة شديدة قام بها عبد الله بن الزبير ومعه الساخطون من المضرية، ولكن جيش ابن الزبير هزم هزيمة ساحقة على يد مروان بن الحكم الذى استقرت الخلافة من بعده فى ولده.

قوة الحزب الأموى فى الأندلس منذ الفتح الإسلامى

وعلى الرغم من انشغال الأمويين فى هذه الحروب الداخلية فإن الإمبراطورية الإسلامية شهدت أعظم اتساع لها فى أيامهم، وكانت جيوشهم فى هذه الاثناء تتقدم شرقاً وغرباً فى نجاح مطرد، وفى سنة ٩٢ استطاعوا أن يضيفوا إلى مملكتهم الواسعة شبه جزيرة إيبريا ويوطدوا فيها أقدامهم. وقد أبدى الأمويين نحو إسبانيا اهتماماً كبيراً ربما كان مردّه إلى غناها وكثرة ما غنموه منها، أو

تلك النبوءة التي كان مسلمة بن عبد الملك يؤمن بها وهي أن الأندلس ستكون مستقر دولتهم الثانية[١].. على أية حال استقر في الأندلس منذ فتحها عدد كبير من موالي بني أميـة وجنودهم المخلصين[٢]، كما أن معظم من اشترك في الفتح من العرب كانوا من الشاميين الذين قامت على أكتافهم الدولة الأموية. وقد ظهر صدى الدعوة الأموية فيما كان يحدث حينذاك من حروب أهلية. وقد كان جنود بلج بن بشر الشاميون يذكرون والي الأندلس عبد الملك بن قطن الفهري بأنه إنمـا أفلت من سيوفهم يوم الحرة (وكان ابن قطن قد اشترك في هذه الموقعة التي أشرنا إليها في صف الأنصار وضد جيش يزيد بن معاوية) وكان جزاؤه على ذلك أن صلبوه ومثلوا به سـنة ١٢٣ (٧٤١)[٣]. ويجب أن نذكر كذلك أنه كان من بين جنود بلج هؤلاء عدد اشترك في الحروب التي اشتعلت بين الأمويين وخصومهم الشيعة في العراق. ومن أهم هؤلاء شمر بن ذي الجوشن الكلابي الذي قتل الحسين بن علي بيده في كربلاء ثم هرب من الكوفة إلى الشام خوفاً من انتقام المختار بن أبي عبيد الثقفي، ودخل الأندلس مع بلج، وكان حفيده الصميل بن حاتم من أكبر القواد في الأندلس ووزيراً لأميرها يوسف بن عبد الرحمن الفهري[٣].

سقوط الخلافـــة الأموية في المشرق واستقلال عبد الرحمن الداخل بالأندلس

وفي هذا الوقت كانت ضربات الأحزاب المعارضة من شيعة وخوارج تتزايد على بني أمية حتى انتهت بسقوط دولتهم سنة ١٣٢ (٧٤٩) وظن الشيعة العلويون أن الدولة أصبحت لهم، ولكن خاب ظنهم حين قبض أبناء عمومتهم

(١) أخبار مجموعة ٥٢

(٢) يقدر المقري موالي المروانية في الأندلس قبل قدوم عبد الرحمن الداخل بعدد يتراوح بين ٤٠٠ و ٥٠٠ — نفح ٢٨/٤

(٣) المقري: نفح الطيب ٢٠/٤

من بنى العباس على ناصية الأمر وجعلوا الخلافة فى بيتهم ، وعاد الشيعة مرة أخرى إلى نشاطهم كحزب معارض . أما العباسيون فإنهم بدافع الانتقام من بنى أمية نكلوا بمن بقى منهم تنكيلا شديداً حتى اضطروهم أن يتخفوا أو يهربوا إلى أقاصى الأرض . وكان ممن هرب من مطاردة العباسيين عبد الرحمن ابن معاوية بن هشام الذى هرب إلى الأندلس مدفوعاً بعاملين : الأول بعدها عن مركز الخلافة العباسية فى المشرق والثاني كثرة موالى الأمويين بها ، واستطاع أن يؤسس فى قرطبة إمارة أموية مستقلة ، وقد حفز نجاحه فى ذلك كثيراً من الأمويين على أن يهاجروا إلى الأندلس ، وكان عبد الرحمن يعهد إليهم بأرقى المناصب ، وهكذا رسخت أقدام الأمويين فى الأندلس .

مبادئ التشيع الأندلسى

مراكز الثورات الشيعية الأولى

وواضح بعد هذا أن الأندلس منذ فتحت كانت أموية النزعة ولهذا فقد بدأ التشيع فيها ضعيفاً (٤) . وقد استغرق عبد الرحمن طول مدة إمارته (١٣٨ — ١٧٢ هـ . = ٧٥٦ — ٧٨٨ م .) فى إخماد الثورات التى قامت ضده وعنى بشكل خاص بأن يضرب بيد من حديد على كل دعوة هاشمية ، عباسية كانت أو علوية . وقد وجد فى الأندلس ـ رغم اتجاهها الأموى القوى ـ مركزان للتشيع كانا مصدراً للثورات :

الأول : بين البيوت العربية التى دخلت الأندلس ، وكانت تدين بنصرة آل على من قبل فظلت فيها هذه النزعة متوارثة .

والثاني : بين القبائل البربرية .

(٤) ينحصر ذكر علي بن أبي طالب فى هذه الفترة فى أن بعض من دخل بلاد الأندلس من التابعين كان من تلامذته وأنصاره مثل حنش الصنعاني الذى ينسب إليه فضل بناء جامعى سرقسطة وإلبيرة وكان ممن حارب فى صف علي ثم ابن الزبير ضد الأمويين ولكنه لم يعرف فى الأندلس بأى نزعة علوية — المقرى : نفح ٤/٥، ٦

بين العرب

وأول الثورات العربية التى كان لها صلة بالعلويين هى ثورة عبد الله بن سعيد بن عمار بن ياسر ، وجده عمار كان من أشد أصحاب على إخلاصاً له وتفانياً فى الدفاع عنه ، وقد قتل عمار فى صفين بأيدى الأمويين ، ويجب ألا ننسى مدى الصلة الوثيقة بين المنازع الحزبية والعصبية القبلية المتوارثة فى هذه الفترة من حياة المسلمين ، فقد ظل عبد الله بن سعيد هذا معادياً للحزب الأموى فى الأندلس ، ويشير ابن حيان إلى أن هذه العداوة قد استغلها يوسف بن عبد الرحمن الفهرى أمير الأندلس عند قدوم عبد الرحمن الداخل ، فعهد إلى الياسرىّ بقتاله لما كان يعرفه من الخصومة والثأر بين عائلتيهما ، ولكن هذه الثورة لم يكتب لها النجاح(١).

والثورة الثانية هى التى قام بها الحسين بن يحيى بن سعد بن عبادة الخزرجى، فقد ثار فى سنة ١٦٥ (٧٨٢) بسرقسطة وخلع طاعة عبد الرحمن ، وشايعه سليمان بن يقطان الأعرابى(٢) ، ومما يذكر أن جد هذا الثائر سعيد بن سعد كان من شيعة على، وقد ولى له اليمن وولى أخوه قيس بن سعد مصر لعلى كذلك . ويقول ابن حزم إنه كان من سلالة هذه الأسرة الشاعر أبو بكر عبادة بن ماء السماء الذى أصبح شاعر الحموديين والناطق بلسان الشيعة فى أيام ملوك الطوائف(٣) .

بين البربر

والمركز الثانى للتشيع ـ وهو الأهم ـ هو القبائل البربرية ، وذلك أن التشيع منذ نشأته اتخذ صبغة مضادة للعرب وللعصبية العربية ، وكما أن التشيع

---

(١) المقرى : نفح ٣/٩٦ ، ٤/٦١
(٢) أخبار مجموعة ١١٢ — ١١٤ وابن عذارى : بيان ٢/٨٤
(٣) ابن بسام : ذخيرة القسم الأول — ١/٢

فى المشرق قام عليه الموالى من الفرس فكذلك فى المغرب قام عليه الموالى من البربر ، ولهذا فقد كانت بلاد شمال افريقية تربة خصبة للدعوات الشيعية ، وقد تردد صدى التشيع فى الأندلس لأول مرة بين صفوف البربر الذين اشتركوا مع العرب فى الفتح ، واستأثر دونهم العرب بمغانم الانتصار وثمراته . ولهذا كان علينا أن نتتبع البيئات التى استقر فيها البربر فى الأندلس؛ ونستطيع أن نقول بوجه عام إن البربر استوطنوا على الأغلب المناطق الجبلية والهضاب المرتفعة لا سيما الممتدة فى وسط شبه الجزيرة ، وهي المنطقة التى كانت تعرف « بالجوف » وكذلك المناطق الجبلية فى جنوب شرق الأندلس فى كورة البيرة[١] ، وهذا هو ما ترك لهم السادة العرب بعد أن احتلوا أهم الوديان الخصبة والسهول ، وقد كانت المناطق البربرية ميداناً لجميع الثورات الشيعية التى عرفتها الأندلس كما سنرى .

ثورة شقيا بن عبد الواحد

وأول الثورات البربرية الشيعية هي التي قام بها شقيا بن عبد الواحد المكناسى فى منطقة شنتبرية «Santaver» ، وكانت أخطر الثورات التى هددت عبد الرحمن الداخل وأطولها إذ استمرت من ١٥١ إلى ١٦٠ (٧٦٨ ـ ٧٧٧) ، وقد امتدت ما بين ماردة «Mérida» وقورية «Coria» غرباً إلى ثغور وادى الحجارة «Guadalajara» وكونكة «Cuenca» شرقاً ، أى فى جميع الهضبة التي تتوسط شبه الجزيرة[٢] . وكان هذا الثائر معلم صبيان أصله من لجدانية (؟) «Labidenia» (وادى الحجارة)[٣] ، وكانت أمه تسمى فاطمة ، فادعى أنه فاطمى وتسمى بعبد الله بن محمد[٤] . وقد سير عبد الرحمن الداخل جيوشاً كثيرة لمحاربته ، منها جيش كان على قيادته عثمان بن مروان العثمانى ، فانتصر

(١) Lévi-Provençal: *Histoire... I*, 85 - 88

(٢) ابن عذارى : بيان ٢/٨٠ — ٨١

(٣) أخبار مجموعة : فهرس الأعلام الجغرافية ص ٢٥٧ من الترجمة الأسبانية

(٤) ابن الأثير : الكامل ٥/٣٤

عليه الفاطمى وقتله[١]، وكان يستخدم أسلوباً حربياً مألوفاً لدى البربر، وهو تجنب المعارك الحاسمة فى السهول والفرار إلى قمم الجبال إذا أحس بالخطر. ولم يتمكن عبد الرحمن من هذا الثائر إلا بمؤامرة دبرها بعض أصحابه له فاغتالوه سنة ١٦٠ (٧٧٦ - ٧٧٧)[٢]. ولعل هذه الثورة هي أول محاولة لإقامة دولة شيعية فى الغرب الإسلامى، إذ أنها سبقت تكوين دولة الأدارسة العلوية بنحو عشرين سنة. وقد كشفت هذه التجربة عما يمكن للدعوات الشيعية أن تصيبه من النجاح فى أوساط القبائل البربرية. ولسنا نعلم شيئا مفصلا عن تعاليم هذا الثائر، إلا أن ابن عذارى يسميه «الداعى الفاطمى» وربما دل هذا على أنه كان يدعو لغيره بالخلافة، وعلى أية حال فقد كان لثورته طابع روحى مذهبى، ويذكر صاحب «أخبار مجموعة» أن القائد الأموى وجيهاً الغسانى - وهو الذى وجهه عبد الرحمن لمحاربته - اقتنع بدعوته وآمن بها وصار من أكبر أعوانه، وظل مخلصاً له حتى بعد قتله، إذ هرب إلى جبال البيرة وما زال يقاتل جيوش عبد الرحمن بشجاعة واستبسال حتى قتل[٣].

ثورة شرق الأندلس

وفى نهاية القرن الثانى الهجرى تجد الدعوات الشيعية كثيراً من الرواج فى العالم الإسلامى كله، لا سيما بعد أن أوقع العباسيون بالثوار العلويين الذين تزعمهم الحسين بن على بن الحسن فى موقعة فخ سنة ١٦٩ (٧٨٦) تلك الموقعة التى اعتبرها الشيعة كربلاء أخرى، وكان لها أثر بعيد فى مصير هذا الحزب، فقد أفلت من هذه الوقعة شخصان قدر لهما النجاح فى تكوين دولتين شيعيتين: وهما يحيى بن عبد الله بن الحسن الذى استولى على الديلم فى شمال إيران وأخوه

(١) ابن حزم: جمهرة ٧٨

(٢) راجع: Lévi-Provençal; *Histoire... I*, 112 - 114

(٣) أخبار مجموعة ١١١

إدريس الذى استطاع أن يقيم دولة الأدارسة فى المغرب الأقصى سنة ١٧٠. وقد كان لهذا الاضطراب السياسى والفكرى الذى عم العالم الإسلامى صداه فى الأندلس و بين البربر الذين أثبتوا حاجتهم إلى زعيم روحى جديد. وقد تمثل هـذا الزعيم فى شخصية معلم آخر لم تحتفظ لنـــا المراجع باسمه قام فى شرق الأندلس[١] سنة ٢٣٧ (٨٥١) وادعى النبوة، وكان يتأول القرآن على غير تأو يله وكان من شرائعه النهى عن قص الشعر وتقليم الأظفـار. وقد قبض على هذا المتنبىء وحوكم بتهمة الزندقة وعرضت عليه التوبة فلما أبى صلب. وهذه النزعة إلى تأويـل القرآن تدل على أنه كان متأثراً إلى حدما بالدعايات الباطنية التى سبقت تكو ين الدولة الفاطمية، وقد أشار أسين بلاثيوس «Asín Palacios» إلى الشبه بين تعاليمه فى النهى عن قص الشعر والأظافر و بين التعاليم الفيثاغورية[٢]، وقد تأثر الإسماعيلية فعلا بالنظم الفيثاغورية تأثراً شديداً[٣].

على أن قتل هذا المتنبىء لم يقض على الحركات الشيعية فى الأندلس، إذ أن الدعايات الفاطمية كانت قد بلغت فى هذا الوقت ذروة نشاطها فى المشرق والمغرب: أما فى الشرق فكان الشيعة الإمامية فى فارس والعراق ينتظرون رجعة إمامهم الثانى عشر محمد المهدى الذى اختفى سنة ٢٦٥ فى سرداب، بينما كان الشيعة الاسماعيلية أو السبعية يبشرون بظهور إمامهم ويجوسون خلال البلاد الإسلامية باحثين عن البيئة الملائمة لدعوتهم، وقد تبينوا أن جماعات البربر فى شمال افريقية أصلح ما تكون لها، وصادف ذلك تفكك الوحدة السياسية والعنصرية للإمارة الأموية فى عهد الأمير عبد الله. فاستغلت الدعوة الفاطمية هذه الفرصة،

(١) هكذا يقول ابن عذارى بدون أن يأتى بتحديد واضح (بيان ٢/١٣٤) أما ابن سعيد فيجعل ثورتــه فى الثغر الأعلى Aragón (مغرب ص ٥٠) ولعل المعقول أن تكون هذه الثورة فى المناطق الواقعة بين السواحل الشرقية وضفاف نهر الإبرو الجنوبية أى تقريبـــاً فى نفس المنطقة التى ثار فيها شقيا من قبل

(٢) راجع Asín Palacios *Ibn Masarra*... p. 30

(٣) راجع كامل حسين: فى أدب مصر الفاطمية ص ١٧

وحاولت الاستفادة من الثورات فى الأندلس ، كما أرادت هذه الثورات أن تستند إلى حجة دينية ولم تر خيراً من الدعوة العلوية .

وكانت أخطر هذه الثورات هى التى قام بهـا عمر بن حفصون فى جنوب الأندلس ، وقد امتدت سنين طويلة ، واستغرقت إمارة عبد الله بن محمد (٢٧٥—٣٠٠) وجزءاً من إمارة عبد الرحمن النـاصر . وقد استغل عمر بن حفصون الدعوات العلوية فى شمال إفريقية ، ويذكر ابن حزم أنه خطب للقاسم ابن ابراهيم الادريسى صاحب البصرة[١] . أمـا ابن الخطيب[٢] فيذكر أنه خاطب الفاطميين فى افريقية فوجه إليه هؤلاء داعيين ممن يعتقد بمذهبهم وقدم هذان ، فحضا عمر بن حفصون على التمسك بطاعة الفاطميين وإقامة دعوتهم بالأندلس وقد أقـام هذان الداعيان لدى ابن حفصون واستعان هذا بهما فى حروبه ضد بنى أمية ثم وجه بهما مرسلا معهما هدية إلى الخليفة الفاطمى . ولكن ابن حفصون على أية حال لم يكن مخلصاً للدعوة العلوية ، وإنما كان يتخذها مطية لأغراضه ، يكايد بها الأمويين فى قرطبة متى شـاء .

ثورة أحمد بن معاوية القط

على أن الحركة التى تأثرت بالدعوة الفاطمية تأثرا عميقاً هى ثورة أحمد بن معاوية بن هشام الأموى المعروف بالقط الثـائر سنة ٢٨٨ (٩٠١)[٣] . ومرة أخرى نرى هذه الدعوة تجد آذاناً صاغية بين القبائل البربرية فى نفس المنطقة التى انتشرت فيها الدعوات الشيعية من قبل ، أى منطقة «الجوف» على طول الثغر الأدنى والحدود بين المملكة الإسلاميـة والمملكة المسيحية : ما بين ماردة ووادى الحجارة ، ولكن هذه الثورة التى وجهت بعد ذلك للجهاد ضد المسيحيين

(١) جمهرة أنساب العرب ٤٤
(٢) أعمال الأعلام : ٣٦
(٣) راجع Lévi-Provençal; *Histoire... I*, 338 - 385 وما أورده من مراجع

فى إسبانيا سرعان ما تحطمت على أسوار سمورة «Zamora» على يد ألفونسو الثالث ملك أشتوريش «Asturias» . وعلى الرغم من أن قائد هذه الثورة كان أحد أفراد البيت الأموى إلا أن اللون الفاطمى كان واضحاً فيها كل الوضوح كما سنبين :

١ – فأمامنا أولا تسميته « بالمهدى » ، ويضيف ابن حيان أنه كان يسمى أيضاً « فائز الدين وعاصم المسلمين » (١) وهى ألقاب لم نسمعها قبل فى الأندلس ، وإن كانت فى المشرق شائعة بين فرق الشيعة على الخصوص . ويقصد بالمهدى عندهم الإمام المنتظر الذى يملأ الدنيا عدلا كما ملئت جوراً (٢) وهذا هو نفس اللقب الذى اتخذه عبد الله بن الحسين الفاطمى أول أئمة دور الظهور فى شمال افريقية ، وذلك بعد ابن القط بثمانية أعوام سنة ٢٩٦ (٩٠٩) . وينبغى أن نسجل هنا أن « مهدى » هذه الثورة كان يشبه إلى حد بعيد « مهدى » الشيعة الإسماعيلية أى إنه إنسان يجرى عليه ما يجرى على البشر من حياة أو موت ، وهذا بخلاف الشيعة الاثنا عشرية الذين يعتقدون أنه لم يمت ، بل هو حى يرزق اختفى فى سرداب وأنه يظل كذلك حتى يظهر مرة أخرى حين تستدعى الأحوال ظهوره (٣) .

٢ – ثم هناك الاهتمام الكبير بأن يكون لهذا الامام «داع» ذو شخصية قوية ينظم الأمر ويجمع له الأنصار ، وكما كان داعى الاسماعيلية فى المغرب أبا عبد الله الشيعى كان داعى المهدى الأندلسى أبا على السراج الذى تقلد له الأمر ونشر الدعوة معتمداً على نقباء بثهم فى صفوف القبائل البربرية كما كان الشيعى يعتمد كذلك على طائفة كبيرة من الدعاة الذين كانوا يسمون « النقباء » أيضاً . وقد صور ابن حيان لنا مدى ما كان يتمتع به هذا الداعى من احترام بين

---

(١) ابن حيان : المقتبس ١٣٣
(٢) راجع ما كتبه احمد أمين عن عقيدة المهدية عند الشيعة : ضحى الإسلام ٢٢٦/٣ — ٢٣٦
(٣) كامل حسين : فى أدب مصر الفاطمية ١٣

أنصاره الذين كادوا يقدسونه . وتبدو لنا فكرة الداعى وطبقات النقباء بعده منقولة عن نظم الإسماعيلية التى جعلت «داعى الدعاة» مركزاً كبيراً يلى رتبة الإمام واهتمت بإحكام طبقات الدعاة اهتماماً لم تعرفه حركة سرية من قبل (١).

٣ ــ وكان الاعتماد على الكرامات وإظهار الإحاطة بالعلوم من الأشياء التى حاول المهدى الجديد أن يؤثر بها على أنصاره من البربر ، ويذكر أنه كان يتكهن لهم ويصطنع حيلا من الشعوذة يوهمهم أنها كرامات له . وكان هذا من الوسائل التى اصطنعها الداعى الاسماعيلى لجذب الأنصار إليه أول قيامه بالمغرب (٢) .

ولعل هذه الثورة التى أشرنا إليها هى آخر المحاولات المسلحة لإقامة دولة على أسس شيعية فى الأندلس . وقد انقطعت هذه الثورات بطبيعة تغير الموقف السياسى الداخلى بعد ذلك . ونعنى بهذا عودة الخلافة الأموية إلى السيطرة القوية على الأندلس منذ أيام عبد الرحمن الناصر ، فلم يكن هناك مجال يتسع لثورات من هذا القبيل إلى انتهاء دولة بنى مروان وانقراضها فظهرت على مسرح السياسة من جديد الدعوة العلوية الحمودية وأقامت دولة لها كيان . على أن هذا لم يمنع تسرب بعض الثقافة الشيعية إلى الأندلس فى أيام الخلافة عن طريق احتكاكها المتواصل بالشيعة كما سنبين .

٢ — نقل الثقافة الشيعية إلى الأندلس

وقد دخل التشيع الأندلس عن طريقين :

أولها : الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق وأخذوا بقليل أو كثير من الثقافة الشيعية لاسيما فى العراق أو مصر أو المغرب .

(١) كامل حسين : نفس المرجع ٢٠

(٢) ابن عذارى : بيان ١/٢٢١ وراجع ما كتبه ابن حزم عن استخدام الفاطميين لهذه الوسائل فى الفصل ٥/٨

وثانيهما : بعض المشارقة الذين باشروا نشاطاً دعائياً فى الأندلس أو قاموا بدور التجسس لمصلحة مواليهم الشيعة .

رحلة الأندلسيين للمشرق وأثرها فى ذلك

ويبدو أن أول من نقل شيئاً من الثقافة الشيعية إلى الأندلس هو محمد ابن عيسى القرطبي المعروف بالأعشى (ت ٢٢١)[١] ، وقد رحل فى سنة ١٧٩ فذهب إلى العراق مخالفاً بذلك زملاءه الأندلسيين الذين كانوا فى ذلك الوقت يترددون على المدينة للتفقه على مالك بن أنس وتلاميذه . وقد كانت نتيجة دراسته فى العراق أن نقل إلى الأندلس بعض كتب وكيع بن الجراح الذى كان من أكبر المحدثين الشيعيين ، وله كتب فى الدفاع عن مبادىء الشيعة الزيدية[٢] . وقد عرض عليه القضاء فى الأندلس فرفض وكان يذكر فضل على ابن أبى طالب ويتخذه قدوته فى حياته[٣] .

وممن رحل إلى العراق بعد ذلك عباس بن ناصح الثقفى الشاعر الذى أوفده عبد الرحمن الأوسط سنة ٢٠١ فى التماس الكتب القديمة[٤] ، وقد كان رفيقاً فى رحلته وحياته الدراسية فى المشرق ليونس بن إلياس البرغواطى الذى طلب علم النجوم والكهانة والجدل ، ثم عاد إلى بلاده ليحيي الديانة البرغواطية وهى ديانة تستمد أكثر أصولها من التشيع[٥] .

على أن أمثال هؤلاء لم يجاهروا بنزعة شيعية صريحة وإن نقلوا بعض

(١) ابن الفرضى : ت ١١٠٠

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٢/٢٦

(٣) الخشنى : كتاب القضاة بقرطبة ١٠ ، ١١

(٤) ابن سعيد : المغرب ٤٥ ويقصد بالكتب القديمة الكتب التى تتناول العلوم المختلفة من طب ونجوم . . . الخ

(٥) تتفق هذه الديانة فى كثير من مبادئها مع بعض فرق الشيعة مثل قولها بخروج المهدى آخر الزمان والرجعة والأئمة السبعة وغير ذلك - راجع ما كتبه عنهـا ابن عذارى ٣٢١/١ والسلاوى فى الاستقصا ٥١/١ — ٥٢

ألوان التفكير الشيعى . ولكن انتشار الدعاية الفاطمية فى نهاية القرن الثالث جعل بعض العلماء الأندلسيين يعتنقون هذا المذهب ، ومن هؤلاء محمد بن حيون الحجارى (ت ٣٠٥) الذى لم يكن يذهب مذهب مالك وكان معاصروه يتهمونه بالتشيع[١]، ولكن يبدو أنه كان حريصاً على كتمان مذهبه حتى لا يتعرض للاضطهاد من جانب الفقهاء وعملا بمبدأ التقيـة الذى كان أصلا من أصول التشيع .

وهكذا ألم الأندلسيون بشىء عن الشيعة ومبادئهم وفرقهم ولكنه كان شيئاً ضئيلا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد تدخلت الدولة فى الأمر إذ كان من مصلحة الحكومة الأموية أن يفهم التشيع على أنه مجموعة من الضلالات والبدع لا تتفق مع ما يجب أن يكون عليه المسلم الصحيح من سير بمقتضى السنة وابتعـاد عن محدثات الأمور . ولعل مما يمثل نظرة الأندلسيين المثقفين إلى التشيع ومدى ما كانوا يعرفونه منه ما ورد عنه فى كتاب أبى عمر أحمد بن عبد ربه المشهور (ت ٣٢٨) «العقد الفريد»[٢].

تصوير الشيعة فى كتاب العقد الفريد

وقد أفرد المؤلف من كتابه فصلا لأصحاب الأهواء تكلم فيه ببعض التفصيل عن الشيعة وفرقهم[٣] فهو يتناول بعض العقائد الغريبة التى دانت بها فرق شيعية متطرفة كالسبئية والمغيرية والمنصورية ويأتى ببعض نصوص شعرية لكثيِّر عزة والسيد الحميرى وغيرهما فى تأييد مذاهبهم. ثم يأتى بكثير من أقوال العلماء فى ذم الشيعة والتبرؤ من عقائدهم والمقارنة بينها وبين العقائد اليهودية . ونلاحظ

(١) ابن الفرضى : تاريخ . . . ت ١١٦٤ والحميدى : جذوة . . . ت ١٥
(٢) عن كتاب العقد راجع البحث القيم الذى كتبه جبرائيل جبور فى مجلة المشرق (١٩٣٢ — ١٩٣٣) وكذلك Nykl: Hispano-Arabic poetry pp. 35-36
(٣) العقد الفريد ٢/٤٠٣ — ٤١١ (ط القاهرة ١٩٤٠)

أنه يكثر الرجوع إلى كتاب ابن أبى شيبة[١] ويعتمد كذلك على ابن قتيبة[٢] مما يجعلنا نرجح أن كثيراً مما ذكره ابن عبد ربه قد عرف من قبل عن طريق هذه الكتب المشرقية .

والذى نلاحظه أن ابن عبد ربه لا يذكر لنا شيئاً مطلقاً عن التشيع الاسماعيلى الذى كان فى وقت تأليف كتابه (٣٠٠ — ٣٢٢) قد ملأ شمال افريقية منذ سنة ٢٩٦ حيث استطاع أن يزيل دولة الأغالبة السنية ويقيم الدولة الفاطمية العبيدية ؛ هذا على الرغم من أن كثيراً من تعاليم الشيعة تسرب حينئذ إلى الأندلس نفسها . وربما كان إضراب ابن عبد ربه عن ذلك تمشياً مع السياسة التى رسمها لكتابه ، وهى الاهتمام بالمشرق قبل كل شىء وتقديمه على كل ما يتصل ببلده أو بالمغرب على وجه العموم ، أو لعله رأى أن الإشارة إلى مبادئهم فى كتابه ربما كانت وسيلة غير مباشرة لنشرها وهو ما لم تكن تقره سياسة الدولة الأموية فى الأندلس .

رأى فى تشيع ابن عبد ربه

وتعرض لنا هنا مسألة عرضت من قبل للأستاذ جبرائيل جبور فى بحثه الذى أشرنا إليه وهى تشيع ابن عبد ربه[٣] فقد رأى الأستاذ الباحث أن ابن عبد ربه متشيع معتدل ، وقال إنه ليس من الغريب أن يكون مولى للأمويين ومتشيعاً فكذلك كان أبو الفرج الاصبهاني وأن مظاهر تشيعه ذكره على بن

(١) قدم بهذا الكتاب من المشرق بقى بن مخلد القرطبى فى نهاية أيام الأمير محمد (توفى ٢٧٣) وقد أثار عليه فقهاء قرطبة لما جاء فيه من «الاختلاف» حتى أوشكوا على تكفيره لولا أن حماه من ذلك الأمير محمد نفسه ــ ابن الفرضي ت ٢٨١

(٢) لعل ابن عبد ربه اعتمد على كتابه «المعارف» الذى يعتبر موسوعة فى تاريخ الأديان والفرق والمذاهب وقد نقل هذا الكتاب إلى الأندلس فى فترة مبكرة وأهم من له فضل إذاعة محمد بن عبد السلام الخشنى (توفى ٢٨٦) وهو من أساتذة ابن عبد ربه ومن المعاصرين له : محمد بن موسى الاقشتين وقاسم بن أصبغ البياني (توفي ٣٣٧)

(٣) المقالة السادسة من البحث المذكور

أبي طالب مشفوعاً بـ « رضي الله عنه » وذكره وجهة نظر العلويين فى النزاع بين على ومعاوية وقوله عند الكلام عن يزيد ابن معاوية : « لا رحمه الله » وهى مظاهر رآها الباحث كافية لإثبات اتجاه ابن عبد ربه الشيعى .

ونحن نرى أن ابن عبد ربه لم يكن متشيعاً على الإطلاق وأنه فضلا عن كونه مولى للأمويين فقد كان مرتبطاً بسياسة الدولة الأموية ارتباطاً شديداً ، ونظرة إلى الحالة السياسية فى هذا الوقت (٣٠٠ — ٣٢٢) تجعلنا نؤكد أن الدولة لم يكن لتتسامح مع مؤلف شيعى النزعة لا سيما إن كان كاتباً له شهرته ومكانته كابن عبد ربه وفى الوقت الذى توترت فيه العلاقات بين حكومة قرطبة الأموية وحكومة القيروان الفاطمية . ولا ننس أن فى هذه الفترة (فى ٣١٦ = ٩٢٩) أعلن عبد الرحمن الثالث نفسه خليفة للمسلمين وأميراً المؤمنين معلناً أن كل من ادعى هذا اللقب غيره فهو منتحل له دخيل فيه متسم بما لا يستحقه منـه[١]. ولا ريب أنه يعنى بهذا التعريض العباسيين والفاطميين معاً بل إن العداوة بين الدولتين المختلفتين فى المذهب وصلت إلى حـد التدخل العسكرى السافر فنجد عبد الرحمن فى ٣١٩ (٩٣١) يحتل سبتة من أرض المغرب وتخطب له مساجدها متحدياً الفاطميين بذلك فى صراحة[٢]. ولا ريب أن كاتباً كان ينطق بلسان الأمويين حينئذ ما كان باستطاعته ولا من مصلحته أن يكون متشيعاً فى هذه الظروف . ثم إن ابن عبد ربه لو كانت له مثل هذه النزعة لما تردد خصومه الكثيرون فى اتهامه بها كما اتهموا ابن حيون الحجارى من قبل وما كان ليغفلها من ترجموا له .

أما ما يذكره الباحث من ترحمه على علي أو ثنائه عليه ولعنه ليزيد فما كان هذا يستغرب من أى مسلم سنى ، وحتى هذه العبارات أظنها من زيادات

---

(١) راجع البيان الرسمى الذى أذاعه عبد الرحمن بهذه المناسبة Lévi-Proveuçal y García Gómez: *Una Crónica anónima*... p. 79

(٢) Lévi-Provençal: *Histoire*... II, 96-97

النساخ الذين كانوا يلذ لهم أن يقحموها تقرباً إلى الله . وقد لاحظ الباحث نفسه أن «العقد» قد زيد فيه الكثير بعد موت صاحبه[(١)] .

على العكس كان ابن عبد ربه أموياً سنياً متعصباً يكره الخروج على الجماعة وتناوله لفرق الشيعة نفسه وعرضه لبعض أقوالهم إنما يدل على كراهيته لها وعدم اقتناعه بها وسخريته منها ، وليس فيها ما يدل على أى ميل شيعى ، وقد احتفظ لنا ابن الفرضى[(٢)] بقصيدة لابن عبد ربه يحمل فيها حملة شديدة على كل مذهب يخالف السنة والجماعة ، ولندع هذه النقطة لتفصيل اكثر حين نتعرض لرد الفعل الأموى ضد التشيع .

ابن مسرة القرطبى

وأما بشأن ما تسرب إلى الأندلس من العقائد الباطنية فى ذلك الوقت فقد تكلم عنه أسين بلاثيوس فى بحثه القيم عن «ابن مسرة ومدرسته» ونود أن نشير هنا إلى أن ابن مسرة (ت ٣١٩/٩٣١) قضى فترة من حياته الدراسية فى القيروان[(٣)] فى الفترة التي بلغ نشاط الدولة الفاطمية الفتية أوجه من الناحية السياسية والدعائية . وقد نبه المستشرق الإسبانى الكبير إلى أن هناك آراء لابن مسرة كانت تستوحى من تعاليم الباطنية مثل قوله إنه من الممكن اكتساب النبوة وإنها ليست اختصاصاً أصلا ، وقد رد أسين هذا الرأى إلى فكرة المهدى عند الباطنية وقد قاربوا به مرتبة النبوة[(٤)] وأنا أرى كذلك أن رد ابن مسرة تدبير العالم إلى «العرش[(٥)]» لا يخلو من التأثر بعقيدة الإسماعيلية فى

(١) المقالة التاسعة من البحث وأول من أشار إلى هذه المسألة : T. Noldeke فى Die Ghassanischen Fursteu aus dem Hause Gafna's على هامش ص ٥٥

(٢) فى ترجمة مسلم بن احمد الليثى المعروف بصاحب القبلة رقم ١٤١٨ وانظر كذلك صاعد الطليطلي : طبقات الأمم ص ٨٦ ، ٨٧

(٣) ابن عذارى : بيان ٢٧٥/١ وراجع كذلك : Asín Palacios: *Ibn Masarra* p. 45

(٤) Asin Palacios: op. cit. pp. 109 y sigts

(٥) ابن حزم : الفصل ... ١٩٩/٤

ذلك[1] هذا إلى طائفة كثيرة من التعاليم التي أخذها ابن مسرة عن الأفلاطونية الحديثة أو من المدراس الاعتزالية عن طريق الباطنية . وقد استمر تلاميذ ابن مسرة متأثرين بهذه الآراء وظلت آثارهم واضحة فيمن تلاهم من مفكرى الأندلس ومتصوفتها . غير أن الدولة رأت أن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يتجهون اتجاها باطنياً إنما يكونون خطراً حقيقياً على الدولة إذ أنهم كانوا من ناحية عاملا من عوامل التفكك المذهبى ومن ناحية أخرى فإنهم ربما كانوا أدوات – ولو من طريق غير مباشر – للسياسة الفاطميـــة التى كانت تطمع فى تحطيم دولة بنى أميـــة .

منذر بن سعيد البلوطى

وبرغم ذلك فقد كان هناك من المفكرين من نزع إلى اتجاه شيعى معتدل دون أن يكون خطراً يهدد الدولة ، ومن أمثلة هؤلاء منذر بن سعيد البلوطى (ت ٣٥٥) الذى وصل إلى منصب قاضى الجماعــة بقرطبة . وقد خالف منذر جمهور علماء عصره كذلك فى مذهبه الفقهى فبينما كانت الدولة تدين بمذهب مالك نراه هو ينزع إلى المذهب الظاهرى ويؤلف فى الدفــاع عنه كتباً ، على أنه كان حريصاً برغم ذلك على احترام وحدة الدولة من الناحية المذهبية فكان إذا جلس للقضاء لا يحكم إلا بمذهب مالك[2] ، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن منذراً لم يحاول أن يفرض تشيعه على الناس بل احتفظ بــه لنفسه ولم يجعل له أثراً فى حياته الرسمية إذ كان يتولى أكبر المناصب بعد الخليفة .

أما مصادر تشيع منذر فمن الممكن أن نردها إلى ثــلاثة : أولا أصله فإنه

(١) اختلفت الفرق الإسلامية فى تأويل « العرش » فى قوله تعـــالى « الرحمن على العرش استوى » ففسره أهل السنة بظاهر اللفظ من أنه العرش أو سرير الملك وأما المعتزلة فقالوا إنه يقصد به الملك وذهب الاسماعيلية إلى أن العرش إنما هو العقل الأول والمبدع الذى صدرت عنه المخلوقات – راجع كامل حسين : ديوان المؤيد داعى الدعاة ١١٦

(٢) المقرى : نفح ٢/٢٢٨

كان بربرياً ينتسب إلى قبيلة نفزة[١] وثانياً أسرته فالذى بقى من الأخبار عن عائلة منذر يدل على أنها اعتنقت مبادىء شيعية منذ زمن طويل وقد كانت قبيلته نفزة أول من آمن بدعوة ابن القط وقام بنصرته سنة ٢٨٨[٢] وهو يذكر أن خاله كان من أتباع هذا المهدى وكان ممن حضر وقعة سمورة معه. وقد نقل ابن حيان عن منذر بن سعيد طائفة من الأخبار الطريفة عن هذه الثورة رواها منذر عن بعض قرابته[٣] وثالثاً البيئة التى عاش فيها فقد قضى منذر جل حياته فى منطقة « الجوف » وتولى القضاء بماردة وما والاها من المدن ثم تولى هذا المنصب بالثغور الشرقية[٤] وقد رأينا أن هذه البيئات كانت اكثر بلاد الأندلس صلاحية للمبادىء الشيعية وربما أضفنا إلى هذا الثقافة التى تلقاها فى المشرق فنحن نعلم أنه درس مع أبى بكر بن المنذر النيسابورى فى مكة كتاباً يتناول الفرق الإسلامية واختلافها وهو « كتاب الاشراف » الذى ربما عالج تعاليم بعض فرق الشيعة فلقيت هذه التعاليم من نفس منذر رغبة وهوى.

وقد بدا تشيع القاضى القرطبى فى مظاهر مختلفة : نذكر من أولها هذه الحكاية التي ذكرها ابن الأبار[٥] ونقلها عنه المقرى[٦] ويقول راويها وهو أبو عبيد القاسم بن خلف الجبيرى إن أباه استضاف بطرطوشة منذر بن سعيد أيام ولايته للثغور الشرقية وذلك قبل أن يلى قضاء الجماعة بقرطبة[٧] فكان منذر إذا تفرغ نظر فى مكتبة مضيفه ، فمر على يديه يوماً كتاب فيه أرجوزة لابن عبد ربه يذكر فيها الخلفاء الراشدين ويجعل معاوية رابعهم ولم يذكر علياً فيهم ،

---

(١) ابن حزم : جمهرة ٤٦٥
(٢) ابن حيان : مقتبس ١٣٤
(٣) ابن حيان : مقتبس ١٣٧
(٤) ابن الفرضى : تاريخ . . . ت ١٤٥٢
(٥) تكملة : ص ٤٤
(٦) نفح : ٢٦٧/٣
(٧) ولى منذر قضاء الجماعة من سنة ٣٣٩ إلى سنة ٣٥٥ . الخشنى كتاب القضاة بقرطبة ص ٢٠٦

ثم وصل ذلك بذكر الخلفاء من بنى مروان إلى عبد الرحمن بن محمد ، فلما رأى ذلك منذر غضب وسب ابن عبد ربه وكتب فى حاشية الكتاب :

أَوَمَا على – لا برحت معلناً يابن الخبيثة – عندكم بإمام ؟
رب الكساء وخير آل محمد دانى الولاء مقدم الإسلام

ومظهر آخر من مظاهر تشيع منذر هو فى ما نقل عنه من آراء عمد فيها إلى تأويل القرآن تأويلات غريبة تعرض ابن حزم بعد ذلك بقرن لتفنيدها والرد عليها(١) وقد تأثر فى ذلك بالتأويلات الباطنية التى أكثر منها الشيعة وأصبحت من أهم ما يميزهم ، وربما كثر لذلك دوران كلمات الظاهر والباطن فى كلامه وقد حفظ لنا النباهى منه جملة صالحة(٢) . ولعل هذه النزعة هى التى جعلت مؤرخاً سنياً متحرجاً هو ابن الفرضى يقول فى ترجمته إنه كان ينحل فى اعتقاده أشياء الله مجازيه بها ومحاسبه عنها .

الدعاة الفاطميون وأثرهم

أما المشارقة الذين كانوا يقدمون إلى الأندلس بقصد الدعاية الشيعية فإنهم كانوا يسترون أهدافهم الحقيقية بستار من المصالح المشروعة كالتجارة أو العلم أو السياحة الصوفية . والواقع أنه فى نهاية القرن الثالث وأثناء الرابع انتشر جواسيس الفاطميين فى جميع أنحاء الأقطار الاسلامية وربما كانت الدعوة الاسماعيلية خير دعوة استغلت سلاح الجاسوسية بمهارة وإحكام منقطعى النظر وكان الفاطميون فى المغرب يجسون النبض ويترقبون للهجوم إما شرقاً نحو مصر أو شمالا نحو الأندلس ولهذا دخل كثير من عيونهم وجواسيسهم إلى الأندلس

---

(١) ابن حزم : فصل ٤/٧٢ من ذلك كلامه عن الجنة والنار وعن عصيان الأنبياء وله فى هذه المسألة رأى قريب من رأى الاسماعيلية الذى يؤول خطايا الأنبياء تأويلا يتفق وما يرونه من عصمتهم . راجع كامل حسين : ديوان المؤيد داعى الدعاة ص ١٣٤ وما بعدها

(٢) تاريخ قضاة الأندلس ٧٤

ليعملوا على استطلاع أحوالها وتعرف مداخلها ومواطن الضعف فيها ودراسة نظمها السياسية والاقتصادية والدينية ثم بث دعايتهم بقدر ما وسعهم .

أبو اليسر الرياضى

ويبدو أن من أول الجواسيس المشارقة فى الأندلس شاعراً مغامراً هو أبو اليسر الرياضى وليس هناك عنه أخبار مفصلة ولا فى المراجع ما يصرح بأنه كان جاسوساً(١) ولكن ما بقى من أخباره يحملنا على ترجيح هذا الرأى . ويذكر صاحب « أخبار مجموعة » أنه أديب محتال دخل الأندلس فى أيام الأمير محمد مفتعلا كتاباً على لسان أهل الشام يستدعون فيه للدولة المروانية الأندلسية ويعرضون الخطبة لها فى بلادهم ، ولكن يبدو أن الأمير محمداً فطن إلى أغراضه الخفية ولكنه احتفى به وأكرمه دون أن يمكنه من مباشرة نشاطه(٢) ، فاضطر إلى مغادرة الأندلس وذهب إلى مصر ولعله استمر يبث دعايته الفاطمية هناك حتى «وقع صاحبها على خبره فأمر بحبسه»(٣) وكان يحكم مصر حينئذ أحمد ابن طولون الذى كان يتوجس خيفة من الدعوات الشيعية لا سيما وأنه قاسي كثيراً من ثوراتهم المتوالية فى مصر . ولسنا نعرف كيف تخلص أبو اليسر من سجنه إلا أننا نراه بعد ذلك فى القيروان متولياً على الكتابة فى أيام ابرهيم ابن احمد الثانى وعبد الله الثانى ابنه ثم لزيادة الله الثالث آخر ملوك الأغالبة وتولى للاخير إلى جانب الكتابة بيت الحكمة(٤) . فلما سقطت دولة الأغالبة (٢٩٦/٩٠٨) وقبض عبيد الله المهدى على ناصية الأمر استمر أبو

---

(١) يلاحظ أنه لما كانت مهمة هؤلاء الجواسيس سرية فإنه بطبيعة الحال لم تحتفظ لنا المراجع بأخبار وافية مفصلة عنهم .

(٢) أخبار مجموعة ١٤٦

(٣) أخبار مجموعة ١٤٧ ويمكن أن أقول إن القبض على أبي اليسر فى مصر يجب أن يكون قد وقع قبل سنة ٢٦٤ وهى السنه التى مات فيها الفقيه المزنى الذى كان له فضل تخليص بعض الأندلسيين ممن قدموا لزيارة أبي اليسر فى سجنه .

(٤) المقرى : نفح . . . ١٣١/٤

اليسر على الكتابة له[١] ، وربما كان هذا مكافأة له على خدماته السابقة ، وقد نص ابن عذارى على أن أبا اليسر كان من وجوه دعوة أبي عبد الله الشيعى وقد رافقه فى الحملة التى سيرها الداعى الفاطمى لتخليص الإمام عبيد الله المهدى من سجن بنى مدرار وذلك بعد افتتاحه القيروان[٢] . وقد استمر الرياضى فى خدمة عبيد الله المهدى حتى مات سنة ٢٩٨/٩١٠ وإذا كان أبو اليسر الرياضى لم ينجح كل النجاح فى مهمته السياسية فى الأندلس فلا ريب أنه استطاع أن ينقل إلى هذه البلاد بعض الثقافة الأدبية الشيعية ، فقد أدخل فى الأندلس شعر أبى تمام وكذلك شعر دعبل الخزاعى الذى كان من أهم ألسنة الشيعة فى المشرق، هذا إلى كثير من رسائل الكتاب العباسيين المحدثين ، وله مؤلفات أذاع بعضها فى الأندلس[٣] منها مؤلف فى القرآن ومشكله وإعرابه ومعانيه ، ولا نستبعد أن يكون قد اتجه فيه اتجاهاً يلائم الدعوة التى كان ينتسب إليها .

ابن هارون البغدادى

وقد استعان الفاطميون بعد موت أبى اليسر بجاسوس آخر هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن هارون البغدادى ، ويذكر ابن الفرضى أنه تردد بالأندلس أعواماً ، وينقل عن سليمان بن أيوب صراحة أن دخول ابن هارون كان بقصد التجسس[٤] ، ويظهر أن هذا الجاسوس وفق فيما لم يوفق فيه الرياضى من قبله ، إذ أن عريب بن سعد يقول إن عبيد الله المهدى استكتبه بعد أبى اليسر واستعان به على أمر دعوته ، فكان له فى ذلك رأى جميل ونفع عظيم[٥] ، ويبدو أنه لخبرته بأمور الجاسوسية ودربته عليها ولاه عبيد الله المهدى (٣٠٠/٩١٢)

---

(١) ابن عذارى : بيان ١/٢٢٤ـ٢٢٥
(٢) ابن عذارى : بيان ١/٢٠٩
(٣) المقرى : نفح ٤/١٣٠
(٤) ابن الفرضى : تاريخ . . . ت ١٩٩
(٥) ابن الأبار : تكملة ت ١٠٤٩

فضلا عن الكتابة ديوان البريد الذى كان له أهمية كبرى فى الدولة الفاطمية فلم يزل يتولى هذا المنصب حتى مات[١]. وقد كان ابن هارون يباشر سلطات واسعة فقد كان هو الذى يولى على القضاء والوثائق فى شتى أقاليم الدولة الفاطمية حتى كانت زيادة نفوذه مما شكا منه بعض كبار الموظفين[٢]، على أن ذلك لم يحد من سلطانه، بل إن عبيد الله المهدى حين مات (سنة ٣٢٢/٩٣٣) وولى بعده ابنه القائم أقر أبا جعفر على جميع أعماله من بريد وكتابة، وفوض إليه كثيراً من أعمال المملكة[٣]. أما نشاط أبى جعفر البغدادى فلا نعرف بالتفصيل مدى توفيقه فى دعايته السياسية والمذهبية، وإن كان يبدو أنه أفاد مواليه الفاطميين بمعلومات على جانب كبير من الأهمية فيما يتعلق بأوضاع الأندلس الاجتماعية والدينية، وذلك بدليل أنهم عهدوا إليه بأكبر مناصب دولتهم، على أننا نعلم شيئاً عن نشاطه الثقافى وذلك لأنه دخل الأندلس متستراً بغرض العلم، ولا ريب أن الثقافة كانت تكوّن كذلك جزءاً مهماً من برنامج الدعوة الفاطمية، وإلى أبي جعفر البغدادى يرجع فضل نشر كتب أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ[٤]، وكذلك كتب ابن قتيبة، وقد نبه الأستاذ أسين بلاثيوس إلى فضل ابن هارون فى إذاعة تعاليم الشيعة الفاطميين وكذلك المعتزلة فى نفس الوقت[٥]، ويجب أن نشير هنا إلى ما بين الفاطميين والمعتزلة من صلة وثيقة فى بعض نواحى تفكيرهم، وإلى أن الاعتزال يعتبر خطوة ممهدة للدخول فى المذهب الإسماعيلى.

---

(١) ابن عذارى: بيان ١/٢٣٤

(٢) نفس المرجع: ١/٢٩٠

(٣) نفس المرجع: ١/٢٩٦

(٤) ابن الفرضى: تاريخ . . . ت ١٩٩ وقد ورد اسم الجاحظ فى النص هكذا: . . . عمرو ابن بحر الحافظ (؟) وهو تحريف ـ وبهذه المناسبة نذكر أن للجاحظ رسائل كثيرة فى الإمامة على مذهب الشيعة، وكثيراً من الكتب تتناول الخلاف بين آراء اهل السنة والطوائف الشيعية، وربما كانت هذه الكتب أدوات صالحة للدعاية الفاطمية التى كان يقوم بها المذكور.

(٥) Asín Palacios: *Ibn Masarra*... p. 28 y apéndice II no. 2

ابن حوقل النصيبى

ومن الجواسيس الفاطميين الذين قاموا بدور مهم فى الأندلس - ابن حوقل النُّصيبى (ت ٣٦٧ / ٩٧٧) ، دخل الأندلس متستراً بالتجارة على ما يبدو[١] . ويذهب دوزى «Dozy» إلى أنه دخل ليستطلع أحوال الأندلس ولدراستها لمصلحة مواليه الفاطميين ، وذلك حينما كانوا يفكرون فى توجيه ضربتهم إلى هذه البلاد[٢] . ولعل هذا هو ما يفسر اهتمامه بصفة خاصة بتسجيل دخل الدولة ومواردها الاقتصادية وتعداد خيراتها ، ووصفه طرقها ومسالكها ، ثم أحوالها من الناحية العسكرية ، كل ذلك اهتم ابن حوقل ببيانه فى دقة تستوقف النظر ، وقد حاول فى كتابته أن يقنع الفاطميين بضرورة فتح الأندلس لكثرة خيراتها من ناحية ولضعف أهلها عن الدفاع عنها من ناحية أخرى[٣] ، ولكن يظهر أن مشروعه لم يظفر بالتأييد من جانب الحكومة الفاطمية .

مدى نجاح الدعاية الفاطمية

على أية حال كان نجاح الدعاية الفاطمية فى اجتذاب أنصار لها من الأندلس محدوداً جداً ، وذلك لما كان للمذهب السنى من قوة متأصلة ، وإن كان ذلك لا يمنع من القول بأنهم أفلحوا فى ضم بعض رجال الفكر إلى صفهم ، ومن أمثلة هؤلاء ابن أبى المنظور الذى ولى القضاء لاسماعيل المنصور ثالث الخلفاء الفاطميين (٣٣٤ - ٣٤١ / ٩٤٥ - ٩٥٢)[٤] . وربما كان من ثمرات دعاية الفاطميين شاعر إلبيرى قضى فترة شبابه فى الأندلس ، ثم طرد منها حين عرف اتجاهه الفاطمى ، وهذا هو ابن هانىء الأندلسى (ت ٣٦٢ / ٩٧٢) الذى التحق

---

(١) يسميه ياقوت : « التاجر الموصلي » - معجم البلدان ٣٤٨/١

(٢) R. Dozy: *Histoire des musulmans d'Espagne*, II, p. 125

(٣) ابن حوقل : صورة الأرض ١٠٨ - ١١٧

(٤) ابن الأبار تكملة : ترجمة ٣٣٢

بخدمة المعز لدين الله الفاطمى ، ثم صار الشاعر الرسمى لدعوة الشيعة العبيدية ، ويعتبر شعره وثيقة هامة تطلعنا على نظريات الاسماعيلية فى مختلف شئون الدين والعقيـــدة[١] .

٣ — رد الفعل الأموى ضد التشيع

تشجيع المذهب السنى فى الأندلس

ولكن الأمويين لم يكونوا ليقفوا مكتوفى الأيدى من الدعوات الشيعية التى ظلت تلح على الأندلس إلحاحاً شديداً ، فوقفوا منذ اللحظة الأولى موقفاً عدائياً صارماً ، وواصلوا فى الأندلس السياسة التى رسمها لهم أسلافهم فى المشرق من المحافظة على المذهب السنى والقضاء على كل نزعة تمت إلى التشيع بصلة ، ولكن كانت نزعتهم الأموية رغم ذلك معتدلة إلى حد ما ، فلم يأمروا بلعن على بن أبى طالب ولا أحد من أهل البيت على المنابر كما فعل الأمويون فى المشرق ، وقد كان عملهم حينذاك مما أثار عليهم أهل السنة المعتدلين الذى كانوا يرون لعلى من قرابته وفضله ما يلحقه بالخلفاء الراشدين ، دون أن يدخلهم ذلك فى زمرة الشيعة ، وإنما نجد ابن حزم رغم نزعته الأموية القوية يعيب على خلفاء المروانيين فى المشرق ما ارتكبوه من ذلك ، بينما يعد من فضائلهم فى الأندلس أنهم امتنعوا عن لعن السلف[٢] .

على أنهم كانوا يحاولون تجاهل فضائل عَلِيّ مع ذلك فى بعض أوقات التوتر السياسى بينهم وبين الدول الهاشمية ، ومن أمثلة ذلك ما يقصه الخشنى فى معرض الحديث عن اشتغال الأمير محمد (٢٣٨–٢٧٣/٨٥٢–٨٨٦) بمسألة تعيين قاض للجماعة فى قرطبة ، فيذكر أن الأمير رأى فى المنام كأن النبى والخلفاء الراشدين

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢/٥ ، ٦ وانظر كذلك ابن الأبار : تكملة ت ٣٥٠
(٢) ابن عذارى : بيان ٢/٥٩

يقدمون فيسلمون على رجل بعينه... إلى آخر القصة[١]، وجدير بالذكر أن الخلفاء الراشدين الذين رآهم الأمير الأموى كانوا أبا بكر وعمر وعثمان، أما على فقد أسقطه منهم.

وأدل على ذلك الأرجوزة التى ألفها ابن عبد ربه، وسرد فيها الخلفاء الراشدين فذكر أبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية، وقد رأينا كيف أثار هذا حنق منذر بن سعيد البلوطى حتى أنه لعن ابن عبد ربه ورد عليه[٢]. ويذكر ابن الفرضى فى ترجمة محمد بن أحمد بن قادم القرطبى[٢] (ت ٣٨٠/٩٩٠) وكان من المحدثين المشهورين أنه سمعه غير واحد يطعن فى على بن أبى طالب، وقد سمعه ابن الفرضى نفسه يتنقص الحسن بن على حفيد النبى. كما يترجم ابن الفرضى لأحد الأمويين وهو ابن الأزرق الحصنى (ت ٣٨٥/٩٩٥) وكان قد خرج من مصر (سنة ٣٤٣/٩٥٤) وصار إلى القيروان، فقبض عليه الشيعة وحبس بالمهدية أكثر من ثلاث سنوات، ووصل إلى الأندلس سنة ٣٤٩/٩٦٠، فأنزله الحكم المستنصر وتوسع عليه، وكان هذا الأموى محدثاً شارك بقدر ما وسع علمه فى الحملة ضد الفاطميين، ويبرز ابن الفرضى بين ما رواه حديثاً فى تكذيب ما يدعيه الشيعة فى مسألة المهدى، يروى فيه عن النبى أنه لا مَهْدِىَّ إلا عيسى بن مريم[٣].

موقف الأمويين من يوم عاشوراء

ومن الأشياء التى لها دلالتها فى هذا الشأن موقف الأمويين من يوم

(١) الخشنى: كتاب القضاة بقرطبة ١٤

(٢) وقد شك الأستاذ جبرائيل جبور فى نسبة هذه الارجوزة لابن عبد ربه، وذلك تمشيا مع رأيه فى أن هذا المؤلف كان متشيعاً (المقالة السادسة من البحث)، وقال إن هذه الارجوزة ربما كانت لأحد أبناء ابن عبد ربه أو أحفاده، وقد بينا فيما سبق الأسباب التى تحملنا على انكار تشيع ابن عبد ربه واثبات تعصبه للامويين، ولا مانع مطلقاً من أن تكون الارجوزة له، صنعها قاصدا كسب رضاء الامويين فى وقت اشتدت عداوتهم فيه لخصومهم التقليديين وليس هناك ما يؤيد جواز كون الارجوزة لأحد أبناء ابن عبد ربه أو بعض قرابته.

(٣) ابن الفرضى: ت ١٣٧٥

عاشوراء، وهو اليوم الذى قتل فيه الحسين بن على فى كربلاء (٦١/٦٨٠)، وهو يوم يعتبره الشيعة على اختلاف طوائفهم وفرقهم يوم حداد وحزن، وقد عمد غلاة أهل السنة إلى اعتبار هذا اليوم عيداً يظهرون فيه الفرح ويتوسعون فى الأطعمة، وذلك مكايدة للشيعة وشماتة بهم، وقد اخترع كل فريق من الأحاديث التى أجروها على لسان النبى ما يؤيدون به آراءهم. أما فى الأندلس فقد اتجهوا كما هو منتظر اتجاه الغلاة من أهل السنة، وتروى لعبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨/٨٤٢) كبير فقهاء قرطبة فى أيام عبد الرحمن الأوسط — أبيات يخاطب بها الأمير الأموى يقول فيها:

لا تنس — لا ينسك الرحمن — عاشورا واذكره، لا زلت فى التاريخ مذكوراً
قال النبى — صلاة الله تشمله — قولا وجدنا عليه الحق والنورا:
فيمن يوسع فى إنفاق موسمه ألاّ يزال بذاك العام ميسوراً[١]

وهكذا نراه يحض الأمير على الاحتفال بهذا اليوم ناظماً بذلك الحديث الذى يستندون إليه فى هذه المسألة.

تأصل التعلق بالأمويين فى الأندلس

وقد نجح الأمويون فى أن يصبغوا الأندلس بلون أموى، واستطاعوا أن يؤصلوا فى نفوس شعبهم كراهية التشيع، واستمر ذلك طوال الوقت الذى كانت تحتفظ فيه الخلافة الأموية بقوتها ووحدتها[٢]، وإذا كان بعض العقائد الشيعية قد تسرب فى هذه الأثناء إلى الأندلس، فقد كان أثرها السياسى ضعيفاً، واستمرت الأندلس أموية متعصبة، وربما صور ذلك الطريقة التي تناول بها المؤرخون

(١) المقرى: نفح ٢/٢١٤

(٢) بل استمرت النزعة الأموية فى الاندلس بعد ذلك بكثير، ويروى المقرى بيتاً لأحد الأندلسيين يمثل رأيهم فى معاوية (نفح ٣/٤٠٩):

ومن يكن يقدح فى معاوية فذاك كلب من كلاب عاوية

الأندلسيون المتقدمون تراجم من نُسِبَتْ إليهم آراء شيعية ، فابن حيون الحجارى يُزَنُّ (أى يتهم) بالتشيع ، ومنذر بن سعيد له معتقدات « الله مجازيه بها » ، ويكتب المقدسى عن الاندلس فى القرن الرابع ، فيقول : إن الاندلسيين إذا عثروا على شيعى فربما قتلوه[١] . وليس فى هذا القول كثير من المبالغة .

وحتى ابن حـــزم[٢] على رغم اعتداله وتفضيله على بن أبى طالب على معاوية ، فإنه حين عرض للخلاف بينهما انتهى إلى صحة إمامة عَلِىّ وأنه أحق بالخلافة من الناحية النظرية ، وأما موقف معاوية فإنه كان عن اجتهاد منه أخطأ فيه وهو مأجور على خطئه ، فالنبى يقول إن المجتهد إذا أخطأ فله أجر وإذا أصاب فله أجران[٣] ، كما أنه يصحح إمامة معاوية من ناحية أخرى : وهى أنه كان أعرف بالسياسة من على ، وهذا من شروط الإمامة ، حتى وإن كان على أكثر منه ديناً وفضلا[٤] . وكما دافع ابن حزم عن شرعية الدولة الأموية فى المشرق ، دافع كذلك عن شرعيتها فى الأندلس بحرارة واخلاص ، مبيناً ما وصلت إليــه الأندلس فى أيامهم من ازدهار وعظمة[٥] ، وكان يرى أن سقوط الدولة المروانية الأندلسية إنما هو بداية لنهاية الإسلام فى هذه البلاد[٦] . ولعله لهذه النظرية وصفه ابن سعيد فى ترجمته له بأنه كان متشيعاً لبنى أمية منحرفاً عمن سواهم من قريش[٧] .

---

(١) المقدسى : أحسن التقاسيم ٢٣٦

(٢) إنما اخترنا ابن حزم على رغم تأخر وفاته (٤٥٦/١٠٦٣) وذلك لأنه يمثل هذه المدرسة من المفكرين التى تم تكوينها ونضجها فى أيام الخلافة الأموية .

(٣) الفصل : ٤/١٦٠ ، ١٦١

(٤) نفس المرجع : ٤/١٧١

(٥) Asín Palacios: *Abenházam*... I, p. 93 وراجع المقرى : نفح ١/٣٠٦

(٦) Asín Palacios: *Abenházam*... I, p. 85

(٧) المغرب : ٣٥٥

الدعاية الأموية فى المشرق وشمال افريقية

هذا هو ما كان يدين به الأندلسيون بوجه عام فى أيام الخلافة، وقد تبع الاحتكاكَ القويَّ بين الدولة الأموية والدول الشيعية التى أحاطت بها منذ عهد بعيد أن حاول الأندلسيون نشر آرائهم بشتى الطرق بين هذه الشعوب الشيعية سواء فى المشرق، أو فى شمال افريقية. وقد اتخذ نشاط الأندلسيين مظاهر شتى: مظاهر سياسية حاولوا فيها أن يتصلوا بأنصارهم ويشعلوا الثورات ضد خصومهم الشيعة، ومظهراً ثقافياً كان يمثله العلماء الذين جندهم الأمويون للدفاع عن آرائهم السنية وإذاعتها.

ثورة أبى ركوة الأموى فى برقة

أما من الناحية السياسية فإنهم حاولوا إثارة الثورات فى المشرق فى وجوه بنى العباس والعلويين، وقد خصص ابن حزم فى كتابه « نقط العروس » فصلا لمن خَطَبَ باسم بنى أمية فى المشرق[١]، ويهمنا من الثورات الأموية تلك التى قام بها أحد أفراد البيت الأموى ضد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله، ويحدثنا المؤرخون أنه فى سنة ٣٩٥/١٠٠٥ خرج على هذا الخليفة فى برقة ثائر يسمى الوليد بن هشام من ولد المغيرة بن عبد الرحمن الداخل وكان يلقب بأبي ركوة، وكان قد خرج من الأندلس مظهراً التصوف واشتغل بتعليم الصبيان، ثم زعم أن مسلمة بن عبد الملك بشر بخلافته[٢]. ودعا على المنابر باسم الخليفة الأندلسي هشام المؤيد، وكان يلعن الحاكم بأمر الله وآباءه، واستولى على برقة، وانتصر على جميع الجيوش التى وجهها إليه الحاكم، واستطاع فى سنة ٣٩٧/١٠٠٧ أن يطارد الجيوش الفاطمية حتى أهرام الجيزة، ولكنه انهزم أخيراً وأسر وعرضه الحاكم

---

(١) نقط العروس : ٧٦

(٢) المقرى : نفح ٣/٤١١ - ٤١٢

فى شوارع القاهرة عرضاً مزرياً ، ثم قتله وصلبه[١] ، وقد كانت نتيجة هذه الثورة أن أفرغ الحاكم غضبه على أهل السنة ، فنقش سب الصحابة على جدران المساجد لاسيما الأمويين منهم .

وهذه الحركة ـ على رغم تأثرها بالثورات الشيعية ـ لا نستبعد أن يكون للعامريين أو لوسطائهم يد فى تحريكها فى قلب الدولة الفاطمية ، لاسيما ونحن نعلم مدى مطامح المنصور بن أبى عامر الذى كان يرجو أن يمد سلطانه إلى المشرق فيصل إلى وادى النيل ويملك الشام والحجاز كما صرح فى أبيات له[٢] .

السياسة الإفريقية للخلافة الأموية

وهناك الميدان الذى تنافست فيه سياستا الدولتين الفاطمية والأموية ، وهو شمال افريقية . ولسنا نريد هنا تفصيل السياسة الإفريقية التى اتبعتها الدولة الأموية الأندلسية ، أو مراحل التنافس والاحتكاك بينها وبين الدولة الفاطمية[٣] ، ولكنا سنعرض لبعض آثار هذه السياسة فى النشاط الدعائى والثقافى الذى باشره الأندلسيون فى البلاد الخاضعة للنفوذ الفاطمى .

وينبغى أن نبين هنا أن الإمارة الأندلسية كانت تعمل منذ عهد بعيد على محاربة أى دعوة شيعية فى شمال افريقية ، فمنذ تكونت دولة الأدارسة الشيعية فى المغرب الأقصى (١٧٢ / ٧٨٨) عملوا على توطيد صلاتهم ببعض الدويلات المغربية حتى ما كان يخالفها فى الناحية المذهبية كدولة بنى رستم الخارجية فى تاهرت ، وذلك حرصاً على إضعاف جيرانهم الأدارسة العلويين .

---

(١) راجع فى هذه الثورة كذلك ابن الأثير ٧/٢٣٤-٢٣٧ ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ٤/٢١٢ ، ابن خلكان : وفيات ١/١٢٦

(٢) المقرى : نفح ١/٣٨٣

(٣) راجع فى تفصيل سياسة الأمويين فى افريقية Lévi Provençal: *Histoire*... II, 86-110
وقد ترجم هذا الفصل إلى الإسبانية المستشرق الاستاذ E. García Gómez فى مجلة ***Al-Andalus*** vol. XI, 1946

وكانت لقرطبة كذلك بعواصم المغرب إلى جانب العلاقات السياسية — صلات أخرى أهمها التجارية ، وإننا نلاحظ أنه فى القرن الثالث الهجرى بدأ الأندلسيون يتدفقون إلى السواحل الافريقية وجزر البحر الأبيض ، فنراهم يحتلون جزيرة اقريطش (كريت) بعد ثورة الربض ، وهم يشاركون فى فتح صقلية ، ثم يبدأون غزو المغرب الأوسط فينشئون معظم ثغور هذا الجزء من افريقية مثل تنس Tenés ووهران Oran وبونة Bona وبجاية Bujía ومرسى الدجاج[١] . وقد تبع هذا النشاط السياسى والتجارى بلا شك آثار ثقافية ظهرت بعد ذلك عندما استفحل النزاع بين الأمويين والفاطمين فى شمال افريقية.

الدعاية الاندلسية للمذهب السنى فى المغرب

وقد ضاعف الأندلسيون نشاطهم حين ظهرت الدولة الفاطمية وتزايد اهتمام الخلافة القرطبية بالشئون الإفريقية وبدت آثار هذا النشاط فى مظاهر شتى :

١ — كان لحكومة قرطبة عيون ووسطاء منبثون فى جميع أنحاء المغرب[٢] ، وكان هؤلاء الجواسيس يوافون حكومتهم بما يهمها من أخبار هذه البلاد ، وساعد هؤلاء فى مهمتهم وجود جاليات أندلسية ضخمة فى كل مدينة إفريقية تقريباً ، ولم تكن هذه الجاليات — فى الغالب — تحرص على مصلحة البلاد التى استوطنوها بقدر ما كانت تحرص على مصلحة البلد الذى كانت هجرتهم منه ، كما أنها كانت شديدة التمسك بالعقيدة السنية التى كانت قد تأصلت فى الأندلس[٣] ، شديدة الكراهية للمذهب الشيعى إلى حد الاستماتة فى قتاله ، ولعل هذا هو السبب الحقيقى الذى جعل حياة الدعوة الإسماعيلية لا تطاق فى

(١) انظر Lévi-Provençal: *Historia de España* (trad. E. García Gómez) p. 223 y sigts.

(٢) ابن سعيد : المغرب ١٨٠

(٣) وربما أيد ذلك ما يقوله السلاوى من أن المذهب المالكى إنما انتقل إلى المغرب من الاندلس — الاستقصا : ٦١

المغرب، فعزموا على إخلاء هذا الميدان والبحث عن مستقر آخر وجدوه أخيراً فى أرض مصر.

ويدلنا على هذا أن الفقهاء الأندلسيين هم الذين كانوا يحملون لواء المعارضة للفاطميين دائماً، ومن أول هؤلاء الفقيه القرطبى يحيى بن عمر (ت ٢٨٩/٩٠١)[١] الذى استوطن القيروان العاصمة الأولى للدولة الفاطمية، وكان سنياً شديد الحملة على البدع، وقد كان هذا الفقيه دائم الفخر بأنه أموى الولاء والمنزع[٢].

ولهذا فقد كان الأندلسيون محل اضطهاد شديد من الفاطميين، ففى سنة ٣٠٠/٩١٢ قبض على أحد أبناء التجار الأندلسيين هو أبو جعفر ابن خيرون، وكان من كبار أثرياء القيروان، وهو صاحب مسجد وعدة فنادق، ثم قتل، وذلك بسعى المروزى قاضى الشيعة[٣]. وفى سنة ٣٠٩/٩٢١ أمر عبيد الله المهدى بقتل الزاهد الشذونى وذلك لتفضيله بعض الصحابة على علىّ[٤]، ويذكر ابن الأبار أن عبيد الله المهدى كتب إلى سعيد بن صالح أمير نكور[٥] أبياتاً من الشعر يدعوه فيها إلى طاعته، فكلف سعيد شاعره بأن يرد على أبياته بأبيات شديدة اللهجة[٦]، وكان هذا الشاعر هو الأخمش الطليطلى[٧].

---

(١) ابن الفرضي: تاريخ... ت ١٥٦٦

(٢) المالكي: رياض النفوس ٣٩٨/١ ولعله يعنى بقوله أصحاب البدع الفاطميين بوجه خاص.

(٣) ابن عذارى: ٢٣٥/١

(٤) نفس المصدر: ٢٦٢/١

(٥) كانت نكور إمارة ساحلية على البحر الأبيض مواجهة للسواحل الاندلسية، وكانت تحكمها الاسرة الصالحية السنية وقد كانت هذه الدولة الصغيرة أشبه بحمية أندلسية (ابن الأبار يسمى أميرها سعيد بن صالح وإلى نكور للامير عبد الرحمن)، وقد استطاعت أن تقف فى وجه الفاطميين متحدية إياهم فى صلابة وشجاعة، ولهذا فقد أمدتها قرطبة بكل ما استطاعت من تأييد مادى وروحى — ابن عذارى: بيان ٢٤٦/١

(٦) ابن عذارى: ٢٤٩/١ - ٢٥٠

(٧) ابن الابار: الحلة السيراء ترجمة ١١١

وفى مصر

وأما فى مصر، فقد وصل إلى رياسة فقهاء المالكية بها إبان الدولة الإخشيدية فقيه أندلسى الأصل هو أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان المعروف بابن القرطبى، وكان هذا الفقيه يذم الفاطميين أشد الذم، وكان يدعو على نفسه بالموت قبل مجيء دولتهم[1]، ولعله من أجل هذا استحق مكافأة الحكم المستنصر الذى بعث إليه بصلاته من قرطبة[2]، وقد مات هذا الفقيه بمصر سنة ٩٦٦/٣٥٥ قبل الغزو الفاطمى.

استقبال الأندلس للاجئين السياسيين

٢ – وإتماماً لهذه السياسة، كانت قرطبة تفتح ذراعيها لكل لاجيء سياسى يهرب إليها من اضطهاد الشيعة، سواء من شمال افريقية أو من مصر: ومن أمثلة القادمين من مصر ابن الأزرق الأموى الذى أشرنا إليه فيما سبق وكان قد خرج من مصر فحبسته الحكومة الفاطمية فى المهدية ربما لشكهم فى كونه جاسوساً أموياً، ثم تمكن من الهرب، فأكرمه الحكم المستنصر، وظل فى ضيافته حتى توفى سنة ٩٩٥/٣٨٥. ومنهم كذلك اسماعيل بن عبد الرحمن القرشى الذى رحل من مصر سنة ٩٧٠/٣٦٠ بعد أن افتتحها الفاطميون، فحل من المستنصر محلا طيباً، وكان فقيهاً مالكياً له مكانته[3].

أما الوافدون على الأندلس من المغرب فمنهم ابن الخراز المليلى الذى كان قاضياً بمليلة «Melilla»، وهرب إلى قرطبة سنة ٩٣٦/٣٢٥ خشية من جنود الشيعة، فسجل له الناصر على قضاء بلده، وكان فقيهاً شاعراً[4]. وكذلك حكم بن

---

(١) ابن فرحون: الديباج المذهب ٢٤٨

(٢) ابن الابار: الحلة السيراء ترجمة الحكم المستنصر رقم ١١٤

(٣) المقرى: نفح الطيب ٤/٦٩

(٤) ابن الفرضى: تاريخ ... ت ٢٠٠

محمد القيروانى القرشى (ت ٩٨٠/٣٧٠) الذى تردد بين قرطبة والقيروان، وأكرمه الحكم المستنصر أيضاً، وربما شارك فى النشاط الأموى ضد الشيعة، بدليل ما يذكر من أنه تعرض لسجن عبيد الله المهدى بسبب مهاجمته للفاطميين[١].

تشجيع التأليف فى الشؤون الإفريقية الشيعية

٣ ـ كذلك عُنيَتْ الخلافة أشد العناية بتشجيع حركة التأليف فى الشئون الافريقية، لاسيما ما يتصل منها بالشيعة. ويكاد الخليفة الأموى العالم الحكم المستنصر أن يكون هو صاحب هذه السياسة، فقد كلف محمد بن يوسف القيروانى التاريخى الوراق بتأليف موسوعة له فى افريقية ومسالكها وممالكها وحروبها والقائمين عليها[٢]. ولسنا نرى أن هذا كان بقصد العلم فقط، بل ربما كان كذلك تمكيناً للسياسة التقليدية التى جرت عليها الخلافة الأندلسية فى الشمال الإفريقى. وقد انتهز الحكم كذلك فرصة سفارة أبى صالح زَمُّور البرغواطى حين قدم عليه من قبل حليفه أمير برغواطة سنة ٩٦٣/٣٥٢، فسأله أن يكتب له أخبار برغواطة ونسبهم وديانتهم، فأخبره بذلك، وأمر المستنصر بترجمة كتابه إلى العربية (من البربرية). وعن هذا الكتاب نقل كثير من المؤرخين معلوماتهم عن تلك الديانة[٣]. وقد وجه الحكم عناية خاصة إلى الشئون الشيعية، وما يتعلق بالعلويين على وجه العموم، بل شارك هو فى ذلك، فألف بنفسه كتاباً فى أنساب الطالبيين والعلويين القادمين إلى المغرب[٤]، وقد نقل عنه ابن عذارى رأيه فى مسألة نسب عبيد الله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية، ومن الغريب أنه يرى صحة هذا النسب[٥]. وقد كلف معاويةَ بن هشام المروانى المعروف بابن الشَّبَانِسيَّة بأن

---

(١) نفس المرجع ت ٣٧٥
(٢) ابن الأبار: تكملة ت ١٠٥٠
(٣) ابن عذارى: بيان ٣١٨/١
(٤) المقرى: نفح ٦٠/٤
(٥) ابن عذارى: بيان ٢١٩/١

يؤلف له كتاباً آخر فى نسب العلوية وغيرهم من قريش، فوضع له كتاب «التاج السّنِىّ فى نسب آل عَلِىّ» الذى يحتوى – كما يبدو – على كثير من الأخبار عن الشيعة فى المغرب والأندلس (١) .

٢ – التشيع فى أيام ملوك الطوائف

قيام الدولة الحمودية

١ – حينما سقطت الخلافة الأموية فى قرطبة، وفشلت جميع المحاولات التى بذلت لإعادتها، بدا أن الجو أصبح صالحاً لكى تثمر الدعوات الشيعية التى ابتدأت تنتشر فى الأندلس منذ زمن بعيد، وقد أحسن العلويون فعلا انتهاز هذه الفرصة وتحقق لهم تكوين أول دولة علوية يخطب باسمها على منابر الأندلس، وتلك هى الدولة الحمودية، ولكنها لم تلبث إلا فترة قصيرة، إذ انتهت بعد نحو نصف قرن، وهو تاريخ – على قصره – حافل بالحوادث محتاج إلى مزيد من الدراسة (٢) . والحموديون ينتسبون إلى إدريس بن الحسن العلوى الذى كون سنة ١٧٢/٧٨٨ أول دولة علوية فى الغرب الإسلامى .

تفكك العناصر الاجتماعية

٢ – وقد تميزت هذه الفترة من الناحية الاجتماعية بانحلال العناصر التى كان المجتمع الأندلسى يتكون منها، والتى استطاعت الخلافة الأموية أن تجعل من جميعها كتلة واحدة ومجتمعاً متماسكاً . وقد تبع الانحلالَ السياسىَّ الذى أصيبت به الأندلس بعد سقوط الخلافة – تفكُّكٌ اجتماعىٌّ عنصرىٌّ : فانحاز الصقالبة أو الفتيان العامريون إلى شرق الأندلس، وبقى الزعماء العرب مسيطرين على جزء كبير من غرب شبه الجزيرة، وأما البربر فتجمعوا فى الجنوب الشرقى

(١) ابن الأبار : تكملة ت ١٠٧٨

(٢) فى التاريخ السياسى للدولة الحمودية راجع R. Dozy: *Histoire...* III pp. 3-6, 16-23. و Lévi Provençal: *Histoire...* II, pp. 326-333. و Prieto y Vives *Los reyes de taifas* 21-32.

قريباً من العدوة المغربية . وقد رأينا من قبل كيف كان التشيع ينتشر حيث يوجد البربر(١)، وفعلا كانت الدولة الحمودية بربرية خالصة ، وينقل ابن بسام عن ابن قتيبة فى ذكر العلويين من أجداد بنى حمود أنهم انتهوا « إلى طرف بلاد البربر فنكحوا إليهم وتبربروا معهم »(٢). وكان على بن حمود أول خلفائهم كثيراً ما يتكلم بالبربرية رغم أصله العربى(٣). وحتى الإمارات البربرية المستقلة كانت تدين بالدعوة الحمودية ، مثل دولة بنى زيرى الصنهاجيين فى غرناطة ، الذين بقيت نزعتهم الشيعية حتى نهاية دولتهم تقريباً(٤). أما الأندلسيون فإنهم رأوا لذلك فى الدعوة الشيعية احتلالا بربرياً مقنعاً ، فقاوموها بكل ما لديهم من قوة ، وقد كان هذا أيضاً مما دفع البربر إلى التكتل والتجمع ، حتى لا يفتك بهم الأندلسيون ، وزادت بذلك مظاهر الانحلال إذ أضيف إلى العاملين السياسى والاجتماعى عامل ثالث : هو المذهبى الدينى بين الشيعة والسنة .

الحرية الفكرية

٣ ـ أما من الناحية الفكرية فإننا نلحظ طوال هذه الفترة حرية لم تكن الأندلس تتمتع بها فى أيام الخلافة المروانية ، وكان لهذه الحرية أثر فى عودة كثير من العقائد الشيعية إلى الظهور ، دون أن تلاحقها المطاردة والاضطهاد من

---

(١) وجدت فى أيام الخلافة الأموية هجرات بربرية ولكن كان معظمها من قبيلة زناتة التى كانت موالية للامويين، ثم إن الخلافة استطاعت أن تقمع كل نزعة منهم إلى التمرد، أما فى أيام الدولة العامرية فقد استعان المنصور بن أبي عامر وابناه عبد الملك وعبد الرحمن من بعده بفرق من قبيلة صنهاجة ، وكان هذا أول عوامل انحلال الدولة ، إذ أن الصنهاجيين كانوا دائماً شيعة موالين للفاطميين، ولم ينسوا فى الأندلس نزعتهم الشيعية ، بل بلغ نفوذهم أن كانت الشريعة السنية لا تطبق عليهم فى أيام عبد الرحمن بن المنصور المعروف بشنجول Sanchol ، كما فرض عبد الرحمن هذا على أهل دولته من الاندلسيين أن يتزيوا بزى البربر الصنهاجيين (ابن عذارى : البيان المغرب ٣/٤٨) وقد قرب هذا نهاية الدولة الأموية وعجل بظهور الدعوة العلوية البربرية .

(٢) ابن بسام : الذخيرة القسم الاول ، ١/٧٨

(٣) ابن الخطيب : أعمال الاعلام ١٤٢

(٤) النباهى : تاريخ قضاة الأندلس ٩١

جانب الحكومة . وقد أوضح الأب «لوبث أورتث» عجز ما سماه بـ «محاكم الإيمان» فى ذلك الوقت عن إدانة من اعتنق عقيدة تخالف الجمهور ، وإلى ضعف هذا اللون من المحاكم بعد قوته وسيطرته أيام الخلافة الأموية[١] . وفعلا نرى فى هذا الوقت من واصل تعاليم مدرسة ابن مسرة ، دون أن يتعرض لأدنى اضطهاد من الدولة ، رغم ما فى تعاليم هذا المَسَرِّىّ من خروج صريح على الدين[٢] .

تأثير بغداد على الثقافة الاندلسية

وقد سمحت هذه الحرية لمختلف ألوان الثقافة الشرقية بالانتشار فى الأندلس، بعد أن كانت الخلافة الأموية تفرض عليها رقابة قوية ، وتختار منها ما يتناسب مع ما يكفل لها السلطة الروحية فى البلاد ، وتدين ما سوى ذلك . وقد استطاع الأستاذ «غرسية غومس» أن يبرز فى قوة وبيان مدى ما كان للحضارة البغدادية من نفوذ طاغٍ على هذه الممالك الأندلسية الصغيرة ، التى لم تكن إلا صوراً للمدينة الشرقية العظيمة[٣] . وعلينا أن نذكر أن بغداد فى هذا الوقت كانت من أهم المراكز الشيعية ، منذ استطاع بنو بويه – وهم من غلاة الشيعة – الاستيلاء عليها سنة ٣٣٤/٩٤٥ ، وقد ازدهرت فى أيامهم شتى ألوان الثقافة الشيعية . وانتقل إلى الأندلس منها الكثير : ففى هذا العهد نقلت رسائل إخوان الصفا التى كان أول من أدخلها إلى الأندلس أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرمانى القرطبى (ت ٤٥٨/١٠٦٥)[٤] ، وهى رسائل ذات نزعة شيعية واضحة ، حتى إنها نسبت

---

(١) J. López Ortiz : *El tribunal de fé de los Omeyas cordobeses* (en Cruz y Raya. Madrid 1933) p. 57

(٢) هو اسماعيل بن عبد الله الرعينى ، وكان أنصاره يعتبرونه إماماً ويؤدون إليه الزكاة . راجع: ابن حزم : الفصل ٤/٢٠٠ وكذلك Asín Palacios: *Ibn Masarra...* p. 122

(٣) E. García Gómez: *Bagdad y los reinos de Taifas* (en Revista del Occidente 1934, tomo XLIII 2-22) p. 9

(٤) صاعد الطليطلى : طبقات الأمم ٩٤ وابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ٢/٤٠

إلى بعض أئمة العلويين[١]. كذلك كانت أيام بنى بويه فى أواخر القرن الرابع الهجرى وأوائل الخامس هي أزهر عصور الأدب الشيعى ، وفى ظلها نشأ أبو بكر الخوارزمى (ت ٣٨٥/٩٩٥) وبديع الزمان الهمذانى (ت ٣٩٨/١٠٠٧) الكاتبان المعروفان ، ومن الشعراء الشريف الرَّضِيُّ (ت ٤٠٥/١٠١٤) ومهيار الديلمى (ت ٤٢٨/١٠٣٦) ، وكل هؤلاء شيعة ، وكلهم باشر أثراً كبيراً على الأدب الأندلسى كما سنبين ، وقد استفاد الأندلسيون من معظم هؤلاء عن طريق المجموعة الأدبية الضخمة التى ألفها أبو منصور الثعالبى النيسابورى (ت ٤٢٩/١٠٣٧) باسم «يتيمة الدهر» ، وقد كان لها مكانة ممتازة وأثر عظيم فى الأندلس .

ازدياد صلة الاندلس بمصر وشمال افريقية

ثم أن الصلة لم تنقطع بين الأندلس ومصر وشمال افريقية ، حيث كانت الدولة الفاطمية الإسماعيلية لا تزال تحكم ، بل إن هذه الصلة زادت وقويت بسقوط الدولة المروانية وقيام الدعوة العلوية فى بعض جهات الأندلس ، وقد تبودلت بعض الرسائل بين على بن مجاهد العامرى صاحب دانية «Denia» والخليفة الفاطمى المستنصر بالله فى سنة ٤٥٢/١٠٦٠ ، وقد قام بكتابتها من جانب على بن مجاهد الأديب المشهور أبو الأصبغ عبد العزيز ابن أرقم الوادى آشى[٢]، كما هاجر الكثيرون من الأدباء من شمال افريقية ومصر إلى الأندلس ، وقد خصص ابن بسام الشنتريني لهؤلاء الغرباء جزءاً من القسم الرابع من كتابه «الذخيرة» .

نفوذ اليهود فى غرناطة

ولقد كان كذلك من مظاهر الحرية التى تمتعت بها الحياة الفكرية الأندلسية ـ لاسيما فى ظل الدعوة العلوية ـ تلك الحماية التى بسطها بنو زيرى فى غرناطة على

(١) طبعت هذه الرسائل فى القاهرة سنة ١٩٢٨ فى ٤ أجزاء ، راجع المقدمة التى كتبها أحمد زكى لهذه الطبعة ص ٣١

(٢) ابن الأبار : التكملة ص ٦٢٢ ت ١٧٣٥

اليهود . وقد حاول «دوزى» تعليل هذه الحماية بانعدام ثقة هؤلاء البربر أمراء فى العرب(١)، وزاد «هنرى بيريس» على ذلك أسباباً : منها المقدرة الفائقة التي امتاز بها اليهود فى معالجة المسائل الاقتصادية ، وكانت مملكة غرناطة ترزح ـ كغيرها من هذه الدويلات ـ تحت أعباء مالية باهظة ، ومنها كذلك النفوذ الذى باشرته الثقافة اليهودية على الشعب البربرى الذى لم يكن قد تم تعريبه بعدُ ، وقد استند «بيريس» فى إثبات ذلك إلى أبيات لابن عمار الشِّلْبِيِّ وغيره فى العلاقة بين اليهودية والبربرية(٢). وقد أشار الأستاذ «ملياس فاليكروسا» إلى أن هذه العوامل كلها كان لها أثر عظيم فى ازدهار الثقافة الإسرائيلية فى غرناطة ، وفى الصراحة التي عبر بها المفكرون فى ظل دولتها عن آرائهم ومعتقداتهم بشكل لا نجد له مثيلاً من قبل(٣). ونحن نضيف إلى كل ذلك عاملا آخر لعله كان من أهم ما مكن لليهود فى غرناطة ، ذلك هو أن الزيريين كانوا يدينون بالدعوة الشيعية(٤)، وقد كان بين التشيع واليهودية صلة قديمة ، وتأثر الشيعة منذ نشأتهم بتعاليم الديانة اليهودية ، بل إن عبد الله بن سبأ ـ أول من جعل للتشيع صبغة مذهبية واضحة ـ كان يهوديَّ الأصل(٥)، وقد أشرنا إلى المقارنة التي أوردها ابن عبد ربه بين عقائد الشيعة وهذه الديانة(٦)، كما أشار ابن حزم إلى بعض

---

(١) R. Dozy: *Histoire* ... III, 19 - 20

(٢) H. Pérès: *La poesie andalouse en arabe classique.* p. 268-270

(٣) José Mª. Millás Vallierosa: *La poesía sagrada hebraicoespañola* p. 43

(٤) بينا أن الزيريين كانت فيهم نزعة شيعية حتى بعد أن ضعفت الدولة الحمودية ، ولعل من مظاهر تفكيرهم الشيعى ما كانوا يعتقدونه من أن أئمتهم مختارون من قبل الله،وأن عقولهم أجل وأنفس من عقول سائر الناس - راجع مذكرات الأمير عبد الله بن بلقين آخر ملوك بنى زيرى فى غرناطة،وهى المسماة بـ « التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بنى زيرى » وقد نشر ليفي بروفنسال منها قطعاً E. Lévi-Provençal: *Les mémoires... en Al-Andalus.* 1935, p. 268

(٥) فى هذه الصلة راجع بحث فان فلوتن Van Vloten عن « السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات » ترجمة حسن ابراهيم وزكى ابراهيم ص ١١٩ وما بعدها .

(٦) العقد الفريد ٢/٤١٩ ، ٤١٠

الآراء المتشابهة التي يدين بهـا الشيعة واليهود[١]، وهذا هو ما جعلنا نعد هذا التشابه والتقارب مما أتاح الفرصة لبنى النغريلة فى غرناطة أن يتبوؤا أسمى مناصبها، ويتمتعوا فيها بحرية جعلت علماءهم يجادلون علماء المسلمين مدافعين عن ديانتهم فى قوة وثقة[٢]. ولعـله ليس من محض الصدفة أن يكون اليهود فى نفس هذا الوقت هم المتقلدون لأرفع المناصب فى الدولة الفاطمية فى مصر وفى غيرهـا من الدول الشيعية مثل إيران[٣]، وقد كانت صلة الجاليات اليهودية قوية لذلك بين بعضها والبعض الآخر، كما لاحظ ابن حزم[٤].

مظاهر التشيع فى الحياة الفكرية

تصوير الشيعة فى « الفصل » لابن حزم

خير ما يطلعنا على مدى معرفة الأندلسيين بالتشيع والمذاهب الشيعيـة فى هذا الوقت هو الكتاب الذى وضعه أبو محمد ابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦/١٠٦٣) وهو المسمى بـ « الفصل فى الملل والأهواء والنحل[٥] » ، وهو ثانى مؤلف أندلسى يتكلم عن فرق الشيعة بعد كتاب العقد لابن عبد ربه، وإذا قارنا بين ما يحتوى عليه الكتابان، تبين لنا مدى ما عرفه الأندلسيون عن التشيع فى خلال

---

(١) يذكر ابن حزم دعوى الرافضة رد الشمس على علي بن أبي طالب، ويقارن بينها وبين ما يذكره اليهود فى ردها على يوشع ويشير إلى بيت أبى تمام:

فوالله مـا أدرى على بـدالنا فردت له أم كان فى القوم يوشع

(فصل ٣/٥، ٤)

(٢) E. García Gómez: Polémíca religiosa entre *Ibn Hazm e Ibn Al-Nagríla,* en *Al-Andalus* IV (1936) p. 1-28

(٣) آدم متز: الحضارة الإسلامية... ٧٢/١

(٤) الفصل... : ٩٩/١

(٥) نفس المرجع: ١٧٩/٤-١٨٨ وقد أفرد المستشرق Israel Friedlander هذه الناحية من كتاب ابن حزم ببحث مستقل بعنوان:

The heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm (New Haven 1909).

ولكن يجب أن نلاحظ أن ابن حزم من ألد أعداء التشيع فينبغي أن نتلقى كلامه فى كثير من الحذر

قرن من الزمان: فكلام ابن حزم أدق وأضبط، وأكثر استقامة مع الواقع التاريخى، وأشد اهتماماً بالنواحى العَقَدية ووجوه الخلاف بين الشيعة والسنة، بينما كلام ابن عبد ربه تشيع فيه الروح الأدبية والاهتمام بالمختارات والنوادر، وابن حزم يتكلم عن طوائف الشيعة معدداً إياها بكثير من التفصيل، كما أنه يتعرض للتشيع الأندلسى وممثليه ومن تأثر به قليلا أو كثيراً، وهذا ما يخلو منه كتاب ابن عبد ربه تماماً. كذلك تعرض ابن حزم لبيان الشيعة الباطنية (الإسماعيلية) وهم الذين كانوا يحكمون حينئذ فى مصر وشمال افريقية، وأورد بعض آرائهم مع تعليقه ونقده، كما نراه فى موضع آخر من بعض كتبه يفصل الكلام عن نسب هؤلاء الإسماعيلية ويبدى رأيه فى مدى صحة هذا النسب[١]، وكل هذا يدل على أن كثيراً من المعلومات الدقيقة وصلت إلى علم الأندلسيين عن مختلف فرق الشيعة.

ومن مظاهر التأثير الشيعى فى هذه الفترة أن مدرسة ابن مسرة قد استمرت ممثلة فى طائفة من المفكرين كان من أبرزهم اسماعيل بن عبد الله الرعينى[٢] الذى عاش فى المرية «Almería» وكان أنصاره يعتبرونه إماماً يؤدون إليه الزكاة، ويذكر أنه كان يتنبأ بأشياء قبل وقوعها فتقع، وإلى ابن حزم يرجع الفضل فى الاحتفاظ ببعض آرائه ومناقشتها، وهى آراء يبدو فيها تأثير الباطنية كما بينا، وإن لم تخل من أثر التشيع العراقى الذى قوى تياره فى هذا الوقت، وذلك فى مثل قوله بنكاح المتعة[٣]، وقد كان هذا المبدأ من أهم الأشياء التى تمسك بها الشيعة الاثنا عشرية فى فقههم[٤]. ويبدو أن إسماعيل الرعينى كان شديد التطرف فى آرائه حتى إن المسرية تبرأوا منه[٥]، وهذا

---

(١) جمهرة أنساب العرب: ٥٣ وما بعدها.

(٢) Asín Palacios: *Ibn Masarra...* p. 122 y sigs.

(٣) الفصل...: ٤/٢٠٠

(٤) أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/٢٥٥ وما بعدها.

(٥) الفصل: ٤/١٩٩

يدلنا على أنه كانت لهم مدرسة واسعة الانتشار حينئذ فى المرية .

وممن أشار إليه ابن حزم كذلك محدث من معاصريه كان فى طلبيرة Talavera يسمى محمد بن ابراهيم بن شق الليل الطليطلى (ت ٤٥٥/١٠٦٣)، وكان له مشاركة فى كثير من العلوم، وله عناية بأصول الديانات وإظهار الكرامات[١]، وكان يدين بالرجعة على ما يبدو من مناقشة ابن حزم لبعض آرائه[٢].

مدى تشيع الحموديين

وقد كان من المنتظر أن تزدهر الثقافة الشيعية فى الأندلس فى ظل الدولة الحمودية حيث كانت تتمتع بحماية السلطان، وهذا يدعونا إلى النظر فى تشيع الحموديين: ما مداه؟ وأىَّ الفرق كانوا يتبعون؟ الواقع أن الحموديين كانوا شيعة معتدلين إلى حد بعيد، فلم تتخذ دولتهم طابعاً دينياً قوياً، ولم يكن لهم مذهب كامل واضح المعالم، ولا فلسفة تقوم على أسس ثابتة، ولا فقه خاص يميزهم عن غيرهم، كما نجد ذلك فى الدولة الفاطمية فى مصر، أو البويهية فى إيران، حقيقةً كانوا يدينون ببعض المبادىء العامة التى قام عليها التشيع، ولكنهم لم يأخذوا من ذلك إلا بقدر ما يحقق لهم مأرباً سياسياً: فهم يدينون كما يدين سائر الشيعة بأنه « لا تتم ديانة إلا بإمامة[٣] » وأنه يجب على كل مسلم أن يعرف إمام زمانه، وأنهم الوحيدون الجديرون بالخلافة لقرابتهم من النبى، وأن من سواهم ممن ولى الخلافة معتدٍ غاصب . ولكنا لا نراهم أخذوا بأكثر من ذلك، بل إنهم كانوا حتى فى ذلك معتدلين كثيراً، ويشير ابن حزم إلى عدم

(١) ابن بشكوال: الصلة (قطعة منشورة ذيلا لتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضى) ترجمة ١٧٥٨

(٢) فصل : ٤/٨٠ وقد أشرنا من قبل إلى التشابه بين رأى الشيعة والفكرة اليهودية فى مسألة الرجعة، ولعل ابن شق الليل أخذ بعض آرائه من اليهود الذين كانوا حينئذ منتشرين فى طليطلة وطلبيرة حيث قضى معظم حياته (راجع ابن حزم : الفصل ٩٩/١)

(٣) ابن بسام : الذخيرة... ق ١-٢/١٤١ وكذلك ٤٥٨

جرأتهم أول الأمر على التسمى بالخلافة(١)، وحتى على بن حمود أولَ خلفائهم لم يستند فى دعواه على قرابته من النبى بقدر ما اعتمد على حجته فى أن هشاماً المؤيد الأموى عهد إليه بالطلب بدمه، وبهذا أخرج كتاباً للناس أول ولايتـه نسبه إلى هشام، وفيه يستغيث من سليمان بن الحكم المستعين، ويولى ابن حمود أمر الأخـــذ بثأره، وقد رأى أنه بهذا يكسب دعواه مظهراً من الشرعية والحق(٢)، وبهذا الكتاب مدحه الشعراء المتشيعون، يقول أبو بكر عبـادة بن مـــاء السماء:

فكل من ادعى معك المعـالى كذوب مثـلما كذب الدَّعِيُّ
أبى لك أن تهاض عُلاك عهدٌ هشـامىّ وجدٌّ هـــاشمىّ(٣)

ومن هذا يبين لنا مدى اعتـدال الحموديين فى تشيعهم، ويقول « بريتو فيفس » إن الخليفة الحمودى الثانى القاسم بن حمود كان يدين بمبادىء شيعية، إلا أنه لم يحاول مطلقاً أن يفرضها على أحد فى دولته(٤).

وبالرغم من ذلك فقد احتفظ لنا ابن بسام برسالة طريفة بقلم أبى جعفر ابن عباس وزير زهير الصقلبى فى المرية، وتتضمن هذه الرسالة طائفة من التهم التى كان يُرمى بها الحموديون فى عقيدتهم وشريعتهم باعتبارهم شيعة، يقول ابن عباس (والكلام عن أحد خلفاء بنى حمود): « مُلحِدٌ رِجْسٌ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر، ولا يؤاخى إلا كلَّ منافق كافر، يسب الصحابة والأبرار،

(١) ابن حزم: نقط العروس ٥٩
(٢) ابن عذارى: البيان المغرب ٣/١١٦
(٣) ابن بسام: الذخيرة القسم الاول ــ ٢/١٠
(٤) A. Prieto y Vives: *Los reyes de Taifas*, p. 25 وانظر كذلك الحميدى: جذوة المقتبس ص ٢٢ وعبد الواحد المراكشى: المعجب ص ٥٠ وقد ذهب « بيريس » (*La poesie andalouse*... p. 96) إلى أن الحموديين قاموا فعلا بهذه المحاولة، واستند إلى ما ذكره ابن خاقان فى المطمح من اضطهادهم لابن شهيد، ولكنا لا نرى فى ذلك دليلا كافياً على أن الحموديين أرادوا فرض تشيعهم على الأندلسيين بشكل عام، بل إن ابن شهيد نفسه ـ كما سنرى ـ لحق بيحيى بن علي الحمودى ودافع عن إمامة العلويين.

ويُكَذِّبُ بالجنة والنار، ولا يرجو حساباً ولا يحذر عقاباً، ادعى خلافة الله فهى منه تضج... يأخذ الرشوة على بيت الله الحرام، ويستخف بشرائع الإسلام... إلى أن يقول: بئس الشيعة وقودُ جهنم وحطبُها، وعليهم يزداد حنقها وغضبُها»(١) وواضح أنه لا يمكن الثقة فى صحة هذه التهم لصدورها عن عدو متحامل، ولست أظن ما يذكره من سب الحموديين للصحابة صحيحاً، وإن كان شيئاً مألوفاً عند كثير من فرق الشيعة المتطرفة.

وهكذا نستطيع أن نقول بوجه عام إن تشيع الحموديين كان تشيعاً باهتاً لا روح فيه، وهو تقليد للمشرق لا تجد فيه أثراً للشخصية الأندلسية، ثم هو سطحى لا عمق فيه، مقتصر على مظاهر كثيرٌ منها كاذب متكلف، يمثلها لنا ما يرويه المؤرخون عن إدريس بن يحيى الحمودى الخليفة العلوى فى مالقة، إذ اتخذ له حجاباً ينشده الشعراء من خلفه، وذلك تشبهاً بالخلفاء الهاشميين من بنى العباس(٢).

أسباب ضعف التشيع فى هذه الفترة

ويمكن أن نرد هذه الظاهرة إلى أسباب منها:

١ ـ أن الدولة الحمودية كانت منذ نشأتها محاطة بجو من الكراهية الشديدة من جانب الأندلسيين الذين كان المذهب السنى قد تأصل فيهم منذ الإمارة الأموية، فكان على الحموديين أن يجاروا هذا الجو، فلم يستطيعوا إلا أن يكونوا معتدلين مسايرين للمذهب السنى وهكذا لا نراهم يغيرون شيئاً من النظم الإدارية والقضائية التى كانت موجودة فى أيام بنى أمية.

٢ ـ وكان حكم الحموديين قصيراً تتخلله الثورات والحروب الأهلية، ولم يدع هذا لهم مجالا للاستقرار، وتكوين حكومة قوية تستطيع أن تفرض آراءها ومعتقداتها.

---

(١) ابن بسام: نفس المرجع القسم الاول ـ ٢/١٦٤، ١٦٥

(٢) المقرى: نفح الطيب ١/٤١٠

٣ - وهم أخيراً لم يحكموا كل الأندلس ، بل لم تتجاوز دعوتهم قرطبة والجزيرة الخضراء وغرناطة ومالقة تقريباً ، وكانت بقية إمارات الأندلس : إما تدين بخلافة دَعِيٍّ هشام الذى نصبه ابن عباد ، أو مستقلة تماماً ، أو محالفة للدول النصرانية ، وهكذا لم يمكنهم نشر دعوتهم نشراً كافياً لتثبيت دعائمها .

آثار بعض العقائد الشيعية فى التفكير الأندلسى

وعلى رغم ذلك ، فقد كان للدعوة العلوية فى أول ظهورها أثر على التفكير الدينى والسياسى فى الأندلس ، وذلك عند ما بدأت ظواهر الانحلال فى جسم الدولة الأموية ، وقد أعان هذا على خلق جو من التنجيم والأراجيف ، وانتشار كتب الحدثان وتأويل الرؤى انتشاراً لم نعهده من قبل ، وحتى الخليفة الأموى نفسه هشام المؤيد كان يخامر نفسه قائم علوى بسبتة Ceuta يملك الأندلس أول اسمه عين ، فما زال يرتقبه حتى ولى على بن حمود سبتة ، فكتب إليه يوليه عهده[١] ، ولعل وسطاء الحموديين استغلوا غفلة هشام وضعف عقله[٢] فأقنعوه بهذه الفكرة . وقد شاعت فى هذا الجو الأساليب والألقاب التى اتخذها الشيعة دائماً ، وقد استغلها كذلك الحزب الأموى كما استغلها الحزب الشيعى سواء بسواء ،

ونظرة إلى الانقلاب العسكرى الذى قام به سنة ٤٠١/١٠١٠ محمد بن هشام ابن عبد الجبار المهدى ضد عبد الرحمن بن المنصور (شنجول) تثبت ما نقول ، ولندع ابن حيان يروِ لنا مبادىء ثورته : « وطفق دعاته يرجفون بوثوب قائم من آل مروان ، ولا يسمونه ، ويشيعون الأحاديث عن نصره ، ويتكهنون بهلك عبد الرحمن » ،[٣] بل إن محمد بن هشام هذا على رغم كونه زعيم الحزب الأموى والعدو اللدود للبربر لم ير بأساً من أن يتخذ لقب «المهدى»،

---

(١) ابن بسام : ذخيرة ق ١-١/٢٩

(٢) راجع ترجمة هشام المؤيد فى المغرب لابن سعيد ١٨٨-١٩١ وقد بالغ الحجارى كثيراً فى وصف هذا الجانب من هشام .

(٣) ابن عذارى : البيان ٣/٥٣

وقد كان هذا اللقب الشيعى المحض مما أثار عليه أهل الأندلس السنيين ، ويقول ابن عذارى فى ذلك : « وذلك اسم لم يتلبس به أموى قط ، فكان أول مناكيره »[1] . ولما فشلت الانقلابات المتوالية التى حاول الأمويون بها أن يصلوا إلى الحكم ، وبدا الأمر يكاد يستقر للدعوة الحمودية العلوية ، رأى المعتضد أن يقدم رجلا للخلافة زعم أنه هشام المؤيد ، بايع له ، ودخل الناس فى طاعته ، وكان بدء إظهار هذا الرجل سنة ١٠٣٥/٤٢٧ ،[2] وحينئذ راح شيعة المروانية ينشرون الاشاعات عن عودة الدولة الأموية ، وأن هشاماً إنما رحل إلى مكة لتأدية المناسك ، ثم يعود ، فيعيد إلى الأرض العدل وينشر السلام ، وقد حمل المؤرخ ابن حيان على هذه الخرافة حملة شديدة ، ورأى أن هؤلاء دانوا بما تدين به الشيعة من الرجعة[3] ، ويقول فى ذلك أيضاً الوزير أبو جعفر ابن عباس من رسالة كتبها عن زهير الصقلبى صاحب المرية إلى أهل قرطبة : « واستعار (يعنى ابن عباد) اسم الشهيد هشام المؤيد لغير أهله ... واعترض على منكريه بكهانة شِقٍّ وسطيح ، واحتج بكتب الجفر ، ودان بالتناسخ »[4] . ونحن نعلم أن الجفر من الأشياء التى اختص بها الشيعة وهو عندهم وعاء من جلد ثور صغير مكتوب فيه علم ما سيقع وهو مروى عن جعفر الصادق[5] ، والتناسخ من العقائد التى دان بها الكيسانية من الشيعة[6] . وهكذا نرى الحزب الأموى يستغل وسائل الشيعة فى الدعاية ، ويأخذ عنهم بعض طرق تفكيرهم ، على أن ذلك كان فى الوقت الذى قَوِىَ خطر الدعوة العلوية فيه ، فلما رأى

---

(١) نفس المرجع : ٦١/٣

(٢) « « : ١٩٠/٣

(٣) « « : ١٩٨/٣

(٤) ابن بسام : ذخيرة ق ١ـ٢/١٦١

(٥) راجع أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢٤٣/٣ وانظر كذلك حاجى خليفة: كشف الظنون ٥٩١/١

(٦) ابن حزم : الفصل ١٨٢/٤

المعتضد ضعف هذه الدعوة واضمحلالها أعلن موت هشام الدَّعِيِّ إذ رأى أنه لم يعد بحاجة إلى الدعوة له وذلك فى سنة ٤٥٠/١٠٥٨ .

الأدب الشيعى فى ظل الحموديين

كان التشيع فى المشرق من أكبر العوامل التى غذت الأدب العربى وأمدته بألوان جديدة ، وكما كان الحزب الشيعى هو أول حزب إسلامى دينى سياسى ، فكذلك كان أدب الشيعة أول أدب سياسى حاول شعراؤهم أن يحتجوا فيه على خصومهم مدافعين عن نظريتهم فى الإمامة . وقد كان أدب الشيعة يمتاز كذلك بصدق العاطفة وقوة الشعور الدينى ، ولهذا فقد كانت مدائح شعرائهم تختلف عن مدائح غيرهم لما فيها من الحرارة والإخلاص، وهو ما يفتقر إليه شعر المديح عموماً فى الشعر العربى[١] .

أما فى الأندلس، فقد وافق قيام الدعوة العلوية بها هذه الفترة التى أشرنا إلى بعض ما امتازت به من مظاهر الازدهار الأدبى ، ومحاولة كل أمير من أمراء تلك «الطوائف» أن يجمع حوله أكبر عدد ممكن من الأدباء ، وعلى الرغم من أن على بن حمود أول خليفة علوى كان يفهم العربية بكثير من الصعوبة ، إلا أنه كان «يصغى إلى الأمداح ويثيب عليها»[٢] ، ولعله فطن إلى مدى خطر الشعر فى توجيه السياسة ، وقد كان من تبعه من الحموديين مثله أو أكثر منه تشجيعاً للأدب وإغداقاً على الشعراء ، وهكذا نجد فى بلاطهم عدداً كبيراً من الأدباء احتفظت لنا المراجع بأسماء الكثيرين منهم .

ابن دراج القسطلى

ويعد ابن دَرَّاج القَسْطَلِّيُّ (ت ٤٢١/١٠٣٠) أفضل الشعراء الذين اتصلوا بالحموديين، ولم يبق لنا من شعره الشيعى إلا قصيدةٌ هاشميةٌ مدح بها على بن حمود ،

(١) راجع فى أدب الشيعة : أحمد أمين : ضحى الاسلام ٣/٣٠٠ وما بعدها .
(٢) المقرى : نفح الطيب ٢/٢٨

واحتفظ لنا ابن بسام بأكثرها[١]، مفضلا إياها على هاشميات كُثَيِّر عزة والكُمَيْت بن زيد والسَّيِّد الحميرى ودِعْبِل، وفى هذه القصيدة يحتج ابن دراج لإمامة الحموديين ويقول إنها ثابتة بنص القرآن، وبدليل العقل، وبحكم حقهم فى ميراث النبى :

فأنتم هداة حيــاة وموت　　وأنتم أئمــة فعل وقيــل
وسادات من حل جنات عدن　　جميع شبابهم والكهــول
وأنتم خلائف دنيــا ودينٍ　　بحكم الكتاب وحكم العقــول

وابن دراج أول من ذكر مناقب أهل البيت فى أسلوب حزين مؤثر، كان نواة للقصائد الأندلسية التي تناولت مراثى أهل البيت من بعد :

ووالدكم خاتم الأنبيــاء　　لكم منه مجدُ حَفِيٍّ كفيل
تلذ بحملكمُ عاتقــاه　　على حمله كلَّ عِبْءٍ ثقيل
ورحبٌ على ضمكم صدره　　إذا ضاق صدر أب عن سليل
ويطرقه الوحى وهناً وأنتم　　ضجيعاه بين يدى جبرئيل

والحقيقة أن هذه القصيدة تعتبر من خير ما أنتجه الأدب الشيعى، وقد بلغت فى وقتها من الانتشار حداً بعيداً، واهتم بها رواة الشعر وأفردوها بالدراسة والحفــظ[٢].

مدى إخلاص ابن دراج فى تشيعه

ولكن، هل كان ابن دراج مخلصاً حقاً فى هذا التشيع؟ قد عرض لهذه المسألة المستشرق الفرنسى الأستاذ «بلاشير» فى بحثه الذى أفرده عن ابن دراج، فقال إنه من المبالغة أن نظن به هذا الاخلاص، وإن الدليل على ذلك تأييده للحزب الأموى الذى تزعمه خيران العامرى، والذى ترك الدعوة للحموديين سنة

---

(١) الذخيرة : القسم الأول ١/٧٠–٧٣
(٢) ابن الأبار : تكملة ت ١٦٩٥

٤٠٨/١٠١٧، ودعا للخليفة الأموى عبد الرحمن المرتضى[١]. وهذا صحيح، فإن هذا الشاعر الذى دافع عن حق العلويين فى الإمامة لا نلبث أن نراه بمثل هذه الحماسة يدافع عن حق الأمويين فيها، ومن قوله فى سليمان بن الحكم المستعين الأموى:

وجَدَّد للإسلام سور خلافة — عليها من الرحمن نور وبرهانُ
قريب النبى المصطفى وابن عمه — ووارث ما شادت قريش وعدنان
وما ساقت الشورى وأوجبه التقى — وأورث ذو النورين عَمَّك عثمان
وما حكمت فيه السيوف وحازه — إليك أبو الأملاك جدك مروان

على أنه ينبغى ألا نندهش لهذا التقلب السريع، فقد كان ابن دراج من هؤلاء الشعراء التعسين الذين جنت عليهم «الفتنة» القرطبية[٢]: فراحوا يستجدون بشعرهم كل ثائر، دائرين مع الريح حيث دارت، باكين مع ذلك مجد الأندلس الذى عصف به سقوط الخلافة الأموية، وهكذا كان شعر القسطلى الهاشمى قليل النصيب من الصدق والإخلاص، على رغم إحكام صنعته واهتمامه الفائق بالأسلوب[٣].

ابن شهيد

وكذلك كان شاعر آخر ليس أقل من ابن دراج شهرة، هو أبو عامر بن شُهَيْد (ت ٤٢٦/١٠٣٤). وهو يشترك مع سابقه فى أنه من الشعراء الذين وصفوا «الفتنة»، وقد رثى قرطبة بقصائد مؤثرة عرَّض فى أثنائها بالبربر وبدعوتهم الشيعية، وربما كان من أجل ذلك الاضطهاد الذى لحقه من جانب الحموديين

(١) Blachère: La vie et l'oeuvre du poete-epistolier andalou *Ibn Darrag al Kastalli* Hesperis, t. XVI 1933 (p. 99-121) - p. 111

(٢) García Gómez: Algunas precisiones sobre la ruina de *Córdoba Omeya* - *Al-Andalus*, vol. XII 1947 p. 273

(٣) Blachère: op. cit. 118

فترة من الزمن(١)، ولكنه اضطر بحكم السياسة أن يمدح العلويين ولعله فعل بعد أن يئس من عودة الدولة الأموية، ولهذا فنحن نراه هارباً من قرطبة لاحقاً بيحيي المعتلى بن على بن حمود (ت ٤٢١/١٠٣٠) فى مالقة، وقد صور فى شعره هذا التحول إلى الحزب الشيعى منددا ببنى أمية:

لئن أَخْرَجَتْنِي عنكمُ شرعصبة فنى الأرض إخوانٌ عَلَيَّ أكارمُ
وإن هشمت حتى أمية عندها فهاتا على ظهر المحجة هاشم(٢)

ويبدو أن الحموديين فى مالقة أحسنوا استقباله، وحاولوا أن يجعلوه من ألسنتهم، حتى إنه ليعترف بفضلهم عليه وإيوائهم له وذلك فى بعض رسائله(٣)، ولكن أيا عامر لم يكن مع ذلك مخلصاً للدعوة العلوية، ثم إنه اعتزل السياسة أخيراً وكان له فى إكبابه على لذاته ما يشغله عن هذا التناحر السياسى الدينى.

عبادة بن ماء السماء

على أنه كان من بين الشعراء الذين اتصلوا بالحموديين من أخلص لهم وكاد يقتصر عليهم، ومن أمثلة هؤلاء أبو بكر عبادة بن ماء السماء (توفى بعد ٤٢١/١٠٣٠)، وقد أشار المؤرخون إلى أنه كان يتشيع، وافتخر هو بذلك فى شعره فقال من قصيدة يمدح بها يحيى المعتلى الحمودى:

فها أنذا يابن النبوة نافث من القول أريا غير ما ينفث الصِّلُّ
وعندى صريح من ولائك معرق تَشَيُّعُهُ محض وبيعته بتلُ
ووالى أَبِى قَيْسٌ أباك على العلى فخيم فى قلب ابن هند له غلُّ(٤)

(١) H. Pérès: op. cit. 95-97

(٢) ابن بسام: ذخيرة القسم الأول ـ ٢٧٦/١

(٣) نفس المرجع: ١٨٢/١ فهو يقول فى معرض الكلام عن بعض خصومه من الأدباء «ولو أنه منتسب إلى آل هاشم، إلى عصابة أقلنى كرمهم وأظلتنى نعمهم... الخ»

(٤) نفس المرجع: القسم الأول ٩/٢

وهو يشير فى البيت الأخير إلى عراقته فى التشيع ، إذ أن جده قيس بن سعد بن عبادة الخزرجى كان من أكبر شيعة على بن أبى طالب ، وهو الذى ولى له مصر ، وشعر معاوية بخطره حتى استطاع التخلص منه بأن بعث إليه من سمه[1] ، وقد أشرنا إلى أن أحد سلالة سعد بن عبادة قام من قبل بالثورة فى وجه عبد الرحمن الداخل منذ كانت الإمارة الأموية فى طور التكوين . وقد نقل ابن بسام بعض شعر عبادة ، منه قصيدة قالها فى رثاء على بن حمود ومدح أخيه القاسم حين ولى الخلافة بعده ، ويظهر فى هذه القصيدة ما هو مألوف فى مدح الشيعة من إفراط ومبالغة وإذابة لشخصية الشاعر فى « الإمام » ، حتى إن نفوس أشياعه وأموالهم إنما هى من بعض فضله :

وحكمة خضعت هام الملوك بها ... عزاً فلا حُرَّ موجود بواديه
مؤيد جاءت الدنيا إلى يده ... عفواً ولبته من قرب أمانيه
جلت أياديه حتى إن أنفسنا ... وما ملكناه جزء من أياديه[2]

ابن الحناط

واختص بالحموديين أيضاً أبو عبد الله محمد بن سليمان القرطبى المعروف بابن الحَنَّاط الكفيف (ت ١٠٤٥/٤٣٧) ، وكان قد نشأ فى قرطبة نشأة أعانته على أن بلغ الغاية فى العلوم ، ولكن غلب عليه علم المنطق حتى اتهم فى دينه ، واضطر إلى الالتجاء إلى الجزيرة الخضراء ، فعاش هناك فى ظل محمد المهدى بن القاسم بن حمود (تولى من ١٠٣٦/٤٢٨ إلى ١٠٤٨/٤٤٠) ، وله قصيدة يصف فيها خروجه من قرطبة ورحلته إلى الجزيرة يقول فى أولها :

تفرغت عن شغل العداوة والظعن ... وصرت إلى دار الإقامة والأمنِ
وما عن قِلًى فارقت تربة أرضكم ... ولكننى أشفقت فيها من الدفن

(١) ابن حزم : جمهرة الأنساب ٣٤٦
(٢) ابن بسام : الذخيرة القسم الأول ـ ٢/٦

وتظهر فى شعره بعض التعابير الشيعية مثل « الوصى » :

فبوأت رحلى ظل أروع ماجد يقول بلا خلف ويعطى بلا منٍّ
إمام «وصى» المصطفى وابن عمه أبوه فتم المجد بين أب وابنِ

ولابن الحناط قصيدة فى مدح القاسم بن حمود، يسجل فيها هزيمة عبد الرحمن المرتضى فى سنة ١٠١٨/٤٠٩ على أسوار غرناطة وكان القاسم قد احتفل بذلك اليوم فى قرطبة، وأنشده ابن الحناط يومئذ[١] :

لك الله خيرانٌ مضى لسبيله وأصبح أمر الله فى ابن رسولِه
وفُرِّقَ جمعُ الكفر واجتمع الورى على ابن حبيب الله بعد خليله

وتظهر فى هذه القصيدة العصبية البربرية التى كانت سند الدعوة العلوية، فيقول مُصوِّراً هزيمة خيران :

ولما دعا الشيطان فى الخيل حزبه وأقبل حزب الله فوق خيوله
كتائبُ من صِنهاجةٍ وزناتةٍ تضايق فى عرض الفضاء وطوله
تقدم خيران إليها بزعمه ليدرك ما قد فاته من ذحوله
فأجحم تحت النقع والخيل تَدَّعى كما ازدلف الليث الهزبر لغيله

ابن مقانا الأشبونى

وأهم شعراء الحموديين بعد ذلك أبو زيد إدريس بن مقانا الأشبوني، وهو مشهور بقصيدته النونية فى مدح إدريس بن يحيى العالى (تولى من ١٠٤٢/٤٣٤ إلى ١٠٤٦/٤٣٨)، وفى هذه القصيدة نرى التشيع يبلغ غايته من التطرف والمبالغة، فهو يهتم بإبراز حق العلويين المقدس، وشعره واضح التأثر بشعر ابن هاني وذلك فى ناحيتين : أما الأولى فهى اهتمامه بالوقع الموسيقى للألفاظ، وقد أعان ابنَ مقانا على التوفيق فى هذه الناحية البحر الذى نظم فيه قصيدته والقافية التى

(١) نفس المرجع : القسم الأول ــ ٣٩٦/١ وقد نسب المقرى هذه القصيدة خطأً إلى أبي بكر عبادة بن ماء السماء راجع المقرى: نفح الطيب ٣١/٢

تنتهى بها أبياتها ، وأما الثانية فهى ما أسبغه على ممدوحه من صفات جعلته شبه إله : بيده العسر واليسر ، بل هو يختلف عن سائر البشر: أصله غير أصلهم وطينته غير طينتهم(١) :

يا بنى أحمد يا خير الورى لأبيكم كان وفد المسلمينْ
نزل الوحى عليه فاحتبى فى الدجى فوقهم الروح الأمين
خلقوا من ماء عدل وتقى وجميع الناس من ماء وطين
انظرونا نقتبس من نوركم إنه من نور رب العالمين(٢)

وقد مدح الحموديين غير هؤلاء من الشعراء ؛ منهم أبو عبد الله محمد بن السرَّاج ، وإدريس بن اليمان اليابسى ، وغانم بن الوليد ، ممن لا يتسع لتفصيلهم المجال ، ولكن النزعة الشيعية فى شعرهم أقل وضوحاً وقوة ممن بينّا .

قيمة الشعر الشيعى الأندلسى

لم يكن هذا الشعر الشيعى من الناحية الفنية إلا صورة صحيحة صادقة للتشيع الأندلسى الذى أسلفنا الكلام عنه ، وقلنا إنه تشيع باهت تغلب عليه السطحية والتكلف ، وتشحب فيه الشخصية الأندلسية حتى لا تكاد تبين ، وكثير من مدائح شعراء الحموديين لهم لا تكاد تفترق عن مثيلاتها فى غيرهم من ملوك الطوائف ، إذ أن هؤلاء الشعراء لم يروا فيهم ما يميزهم عن غيرهم ، بل إن كثيراً من الأمراء الحموديين أنفسهم لم يروا لأنفسهم الحق الشرعى الواضح فى الخلافة ، ولهذا فإنهم لم يحاولوا أن يفرضوا التشيع على الشعوب التى خضعت لهم كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

---

(١) هذا وقد لاحظ ابن بسام أن معظم شعراء عصره يميلون إلى طريقة ابن هاني ويقلدونه الذخيرة القسم الثاني ورقة ١٥٣

(٢) المقرى: نفح الطيب ٤١٠/١

وقد ترتب على ذلك أننا نبحث عبثاً عن شاعر حمودى يمثل شعره فكرة كاملة متماسكة كما كان شعر «ابن هاني» بالنسبة للفاطميين.

والشيء الذى نلمس فيه بعض الحرارة والقوة هو الشعر الذى يتناول أهل البيت بالرثاء، وإنما أتى هذا من طبيعة الموضوع نفسه، وربما أعان عليه دخول الكثير من دواوين شعراء الشيعة المشارقة مثل الشريف الرضى ومهيار الديلمى إلى الأندلس فى ذلك الوقت، وقد أشرنا إلى أن فى شعر ابن دراج القسطلى مبادئ لهذا الموضوع، ولعل أولَ من اختصه بالنظم فى آخر أيام ملوك الطوائف الكاتب أبو عبد الله ابن أبي الخصال الذى نظم قصيدتين فى رثاء الحسين ابن على(١)، وسنرى كيف تطور هذا الغرض فيما بعد حتى صار أيام الموحدين موضوعاً تفرد له الكتب والدواوين.

محمود على مكي

(١) ابن خير: فهرسة ٤٢١

مراجع البحث

أصـــول :

ابن الأبار : (أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعى)

التكملة لكتاب الصلة (المجلدات الخامس والسادس من المكتبة الاندلسية نشر الاستاذ فرانسيسكو كوديرا — مدريد ١٨٨٧ — ١٨٨٩) والذيل الذى نشره على هذه الطبعة المستشرقان جونثالث بلنثيه Gonzalez Palencia وألاركون Maximiliano Alarcón ضمن مجموعة من الدراسات والنصوص العربية *(Miscelánea de estudios y textos árabes)* مدريد ١٩١٥ .

الحلة السيراء : (نظراً لتعذر الرجوع إلى نشرة دوزى الجزئية لهذا الكتاب اضطررت إلى الاستعانة بالنسخة المخطوطة الموجودة بالمكتبة الوطنية بمدريد تحت رقم ٧٨٩٧ — رقم XIII فى كتالوج المكتبة الوطنية — ط. مدريد ١٨٨٩)

ابن أبى أصيبعة : (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم)

عيون الانباء فى طبقات الاطباء (جزآن ط. القاهرة ١٢٩٩ — ١٣٠٠)

ابن الاثير : (على بن احمد بن أبى الكرم)

الكامل فى التاريخ (٩ أجزاء ط. القاهرة ١٣٤٨ — ١٣٥٣)

ابن بسام : (أبو الحسن على بن بسام الشنترينى)

الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة (القسم الاول فى جزئين والجزء الاول من القسم الرابع نشر لجنة من كلية الآداب بجامعة القاهرة ١٩٣٩ — ١٩٤٥)

حاجى خليفة : (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي)

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (ط. الآستانة ١٩٤١)

ابن حزم : (أبو محمد على بن سعيد بن حزم)

جمهرة أنساب العرب (نشر ليفى بروفنسال — القاهرة ١٩٤٨)

الفصل فى الملل والاهواء والنحل (ط. القاهرة ١٣١٧)

نقط العروس في تواريخ الخلفاء (نشر الدكتور شوقى ضيف فى مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ١٩٥١)

الحميدى : (أبو عبد الله محمد بن فتوح)

جذوة المقتبس (نشر الاستاذ محمد بن تاويت الطنجى — القاهرة ١٩٥٢)

ابن حوقل : (أبو القاسم محمد بن حوقل النصيبي)

صورة الارض (ط. ليدن ١٩٣٨)

ابن حيان : (أبو مروان حيان بن خلف القرطبي)
المقتبس في تاريخ الاندلس (نشر الاب ملتشور أنطونيا Melchor Antuña قطعة منه تتعلق بتاريخ الامير عبد الله بن محمد — باريس ١٩٣٧)

أخبار مجموعة :
(نشر لا فونت ألكنترا Lafuente Alcántara — مدريد ١٨٦٧)

ابن خاقان : (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله بن خاقان)
قلائد العقيان (القاهرة ١٢٨٤)
مطمح الانفس ومسرح التأنس (القاهرة ١٣٢٥)

الخشني : (أبو عبد الله محمد بن حارث القروى)
كتاب القضاة بقرطبة (نشر خوليان ريبرا Julián Ribera — مدريد ١٩١٤)

ابن الخطيب : (لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد السلمانى)
أعمال الاعلام (نشر ليفي بروفنسال — الرباط ١٩٣٤)

ابن خلكان : (شمس الدين أبو العباس احمد بن ابراهيم)
وفيات الاعيان (جزآن — القاهرة ١٢٩٩)

ابن خير الاشبيلي : (أبو بكر محمد بن خير)
الفهرسة (المجلدان التاسع والعاشر من المكتبة الاندلسية نشر فرانسسكو كوديرا وخوليان ريبرا — سرقسطة ١٨٩٣)

رسائل إخوان الصفا :
(في ٤ أجزاء — القاهرة ١٩٢٨)

ابن سعيد المغربى : (على بن موسى بن عبد الملك بن سعيد)
المغرب فى حلى المغرب (نشر الدكتور شوقى ضيف — القاهرة ١٩٥٢)

السلاوى : (احمد بن خالد الناصرى)
الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى (٤ أجزاء — القاهرة ١٣١٠ — ١٣١٢)

الشهرستانى : (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)
الملل والنحل (على هامش كتاب الفصل لابن حزم)

صاعد الطليطلى : (أبو القاسم صاعد بن احمد)
طبقات الامم (ط. القاهرة — بدون تاريخ)

ابن عبد ربه : (أبو عمر احمد بن محمد بن عبد ربه القرطبي)
العقد الفريد (ط. القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٨)

عبد الله بن بلقين بن زيرى :
مذكراته المساة «التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بنى زيرى فى غرناطة» نشر ليفي بروفنسال فى مجلة *Al-Andalus* (١٩٣٥، ١٩٣٦) تحت عنوان :
Les «mémoires» de 'Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade

عبد الواحد المراكشى :
المعجب في تلخيص أخبار المغرب (نشر الاستاذ محمد سعيد العريان — القاهرة ١٩٤٩)

ابن عذارى المراكشى :
البيان المغرب فى أخبار المغرب (الجزآن الاول والثاني ط. بيروت ١٩٤٧ — ١٩٥٠ والجزء الثالث نشر ليفي بروفنسال — باريس ١٩٣٠)

ابن فرحون : (برهان الدين ابرهيم بن على بن محمد)
الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب (القاهرة ١٣٥١)

ابن الفرضى : (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف)
تاريخ علماء الاندلس (المجلدات السابع والثامن من المكتبة الاندلسية نشر فرانسسكو كوديرا — مدريد ١٨٩٠)

ابن القوطية القرطبى : (أبو بكر محمد بن عبد العزيز)
تاريخ افتتاح الاندلس (نشر خوليان ربيرا — مدريد ١٨٦٨)

المالكى : (أبو بكر عبد الله بن أبى عبد الله)
رياض النفوس (الجزء الاول نشر الدكتور حسين مؤنس — القاهرة ١٩٥١)

المقدسى : (شمس الدين ابو عبد الله محمد)
أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم (ط. دى خويه — ليدن ١٩٠٦)

المقرى : (احمد بن محمد المقرى التلمسانى)
نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب (عشرة أجزاء نشر الشيخ محيى الدين عبد الحميد — القاهرة ١٩٤٩)

النباهى : (ابو الحسن على بن عبد الله بن الحسن الجذامى المالقى)
تاريخ قضاة الاندلس المسمى بـ «كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا» (نشر ليفي بروفنسال — القاهرة ١٩٤٨)

ياقوت : (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومي)
معجم البلدان (ط. القاهرة فى ٨ أجزاء ١٩٠٦)

أبحاث حديثة :

أحمد أمين :

ضحى الاسلام (الجزء الثالث – القاهرة ١٩٤١)

محمد كامل حسين « دكتور » :

فى أدب مصر الفاطمية (القاهرة ١٩٥٠)
ديوان المؤيد داعى الدعاة (القاهرة ١٩٤٩)

جبرائيل جبور :

ابن عبد ربه والعقد (بحث فى مجلة المشرق الصادرة فى بيروت فى سنتى ١٩٣٢ ، ١٩٣٣)

إميليو غرسيه غومس :

الشعر الأندلسى ، بحث فى تطوره وخصائصه (ترجمة الدكتور حسين مؤنس – القاهرة ١٩٥٢)

آدم متز :

الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى (ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى جزئين – القاهرة ١٩٤٧)

فان فلوتن :

السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات (ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن والشيخ زكى ابراهيم – القاهرة ١٩٣٤)

أبحاث أوربية :

R. Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne* (3° ed. Lévi-Provençal, Leyden 1932).

E. Lévi-Provençal: *Histoire de l'Espagne Musulmane* (Paris, Leyden 1950). Traducción española de E. García Gómez (en *Historia de España,* dirigida por R. Menéndez Pidal) Madrid 1950.

L' Espagne Musulmane au x° siècle. Institutions et vie sociale (Paris 1932).

E. Lévi-Provençal, E. García Gómez: Una crónica anónima de *'Abd al-Rahman al-Nasir* (Madrid-Granada 1950).

E. García Gómez: *Poemas arábigo-andaluces* (Madrid 1943).

M. Asín Palacios: *Ibn Masarra y su escuela* (en obras escogidas t. I, Madrid 1946).

Abenházam de Córdoba y su Historia Crítica de las ideas religiosas (Madrid 1927-32).

Henri Pérès: *La Poésie andalouse en arabe classique au XI° siècle* (Paris 1937).

A. Prieto y Vives: *Los reyes de Taifas* (Madrid 1926).

A. R. Nykl: *Hispano-arabic poetry* (Baltimore 1946).

José Mª Millás Vallicrosa: *La Poesía sagrada hebraico-española* (Madrid-Barcelona 1943).

السيف فى صدر الإسلام

إذا سلمنا بأن العرب لم تكن لهم قبل الإسلام أساليب فنية ناضجة . اللهم إلا فى أطراف شبه الجزيرة ، حيث قامت الممالك والإمارات العربية التى اتصلت بالأمم الأجنبية ، وبأنه لم تكن للصانع فى المجتمع العربى الجاهلى مكانة إجتماعية يغبط عليها(١) ، فلا بد أن نقرر أن العرب استعملوا فى جاهليتهم الكثير من المعادن كالذهب والفضة والنحاس والحديد ، وصنعوا منها الحلى والأوانى والدروع والسيوف وما إلى ذلك ، كما عرفوا بعض الصناعات الأخرى التى تعلموها من جيرانهم أو نشأت بينهم ، ومن بين تلك الصناعات . . . صناعة السلاح .

* * *

ولما جاء الإسلام وتم فتح الأمصار إتّجه الخلفاء والولاة إلى تشجيع مزاولة الصناعات ، ويوضح لنا ذلك قول الإمام على بن أبى طالب فى عهده إلى مالك الأشتر النخعى ـ حينما ولاه على مصر وأعمالها ، ونصه :

«... ثم استوصِ بالتجار وذوى الصناعات . وأوصِ بهم خيراً ، المقيم منهم ، والمضطر بماله ، والمترفق ببدنه ، فإنهم مواد المنافع وأسباب المرافق...(٢)» .

وشيئاً فشيئاً زالت كراهة العرب للصناعات عند نزولهم إلى الأمصار وإيغالهم فى الحضارة ، فورثوا من الفنون الصناعية خير ما حذقته الأمم التى خضعت لسلطانهم والشعوب التى اعتنقت الإسلام ، أو التي اتصل العرب بها ونقلوا عن علومهم وفنونهم كالهند والقبط .

---

(١) مصطفى جواد : كره العرب للحدادة : مجلة المعرفة . ص ٩٦٢ — ٩٦٣ فى ديسمبر ١٩٣٢

(٢) نهج البلاغة

ولقد أصاب فنُّ صناعة السلاح فى شبه الجزيرة العربية تطوراً ملحوظاً، بما انتزعه العرب من أعمال التعدين البدائى فى سينا، وتدرج هذا العمل على أيديهم؛ ونتيجةً لاحترافهم التجارة، خرجت القوافل المحملة بالحديد قاصدة صنعاء لتصنع فيها أبدع النصال المصنوعة من الصلب السينائى. أو اتجهت إلى طوروس لتصدر منها إلى أوربا[١].

وكان صناع السلاح من العرب، لا يستقرون بحال من الأحوال في مكان ما. كانوا رحلا يتنقلون على حسب التقاليد البدوية. وقد اعتادوا عندما يحطون رحالَهم فى بقعة من الصحراء وأن لا يبوحوا لأحد بمواقيت رحلتهم التالية. واعتاد العرب أن يدفعوا أثمان ما يطلبه منهم هؤلاء الصناع بدون جدال[٢]. وكان الحداد يدعى اذ ذاك قَيْنا.

وممن اشتهروا بالحدادة وارتفعوا بالإسلام «خباب ابن الأرث بن جندلة». فقد كان فى الجاهلية يعمل بالسيوف[٣]. وأشهر القُيون عندهم بنو أسد.

واتفقت معظم المصادر على أن أول من عمل الحديد منهم كان «الهالك بن عمرو بن أسد بن خزيمة» ولذلك قيل لكل حداد هالِكىّ نسبة إليه.

واشتهر أيضاً زميل له إسمه سُرَيج من بنى أسد أيضاً، وأطلقت على سيوفه السُّريجيات، تلك التى ذاعت شهرتها وتحدث عنها الشعراء، والأدباء القدماء[٤].

بكل سُرَيْجِى جلا القينُ متنَهُ　　رقيقِ الحواشى يترك الجرح أنجلا

---

(١) Boheim: *Waffenkunde*, page. 618

(٢) المصدر السابق، ٦١٩

(٣) شرح ابن أبي الحديد: ج ٣ ص ٢٤ و ج ٤ ص ٢٦٣، وشواز لوزى ص ١٣٢ و١٣٣ وكان خباب من نصارى بنى تميم سبى من وطنه وبيع فى مكة وضع السيوف للمسلمين. وتوفى سنة ٣٧/ ٦٥٨. أنظر: الاصابة فى تمييز الصحابة ج ٢ ص ١٠١

(٤) الأب لويس شيخو اليسوعى: النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية ص ٣٧٥ — ٣٧٧. مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت عام ١٩٢٣

ومما يدل على اتساع فن الحدادة بين نصارى العرب وفرةُ أسلحة ملوك الحيرة. فقد ذكر أبو الفرج صاحب الأغانى. أن النعمان بن المنذر لما خاف كسرى وحاول الفرار من وجهه استودع ماله هانئ بن سعود الشيباني. وكان فى جملة وديعته ألف شِكَّة ويقال أربعة آلاف شكة[١].

وكانت فى بُصرى أيضاً ـ من أعمال حوران ـ مصانع أسلحة مشهورة، وكان الصناع يطبعون أسلحتهم ويرسمون عليها النقوش والصور. فكان على سيف الحارث بن صالم صورة حيتين.

علوت بذى الحيَّاتِ مفرقَ رأسه وهل يركب المكروه إلا الأكارم

وقد أراد بذى الحيات سيفه لما كان عليه من صور الحيات. وذكر آخر سيفاً عليه صورة سمكة، فعرف بذى النون، كان لمالك بن زهير[٢] وفيه يقول الحارث بن زهير:

سيخبر قومهَ حنشُ بن عمرو بما لاقاهم وابنا بلال
ويخبرهم مكان «النون» منى وما أعطيته عرق الخلال

ومن أشهر سيوف العرب الأوائل «صمصامة» عمرو بن معدى كرب[٣]، وقد ضرب المثل به فى كرم الجوهر وحسن المنظر. وكان عمرو ـ وهو فارس اليمن ـ قد أحسن استعماله فى الجاهلية، وعنى به كثيراً فى الاسلام، وفيه يقول:

سنانى ماحِقٌ لا عيب فيه وصمصامي يصم إلى العظام

ثم وهبه عمرو لخالد بن العاص عامل الرسول على اليمن، ولم يزل فى آل

(١) الشكة هى السلاح، راجع الغزولى: مطالع البدور، ج ٢ ص ١٦٢

(٢) قيل أن هذا السيف لم يسم بذلك لتصوير نون عليه أى حوت، بل لأنه كان مصنوعاً على مثال سمكة. وفى الكامل لابن الأثير في حوادث سنة اثنتين وثلاثين للهجرة أن عبد الرحمن بن ربيعة كان له سيف يسمى النون، ولذلك قيل له ذو النون، والظاهر أنه كان مصنوعاً على مثال سمكة كسيف مالك بن زهير فسمى بذلك

(٣) يظن أنه كان ملكا للملك صحبان من ملوك حمير

سعد إلى أيام هشام بن عبد الملك ، فاشتراه خالد بن عبد الله القسرى بمـال وفير وأنفذه إلى هشام .

وقد وصف كثير من الشعراء القدامي الصمصامة ، وتفننوا فى ذكرها[1]

سيوف الرسول[2]

كان لرسول الله جمـلة أسياف لكل واحد اسم يخصه[3] ، منها ذو الفقار الذى غنمه يوم معركة بدر وكان من قبل لمنبه (منذر؟) بن الحجاج . ومنها البتار والمِخَزَّم والرَّسوب والحتف ؛ ومنهـا العضب ، كان قد أعطاه له سعد بن عباده . وكان للنبى سيف قلعى[4] أصابه من سلاح بنى قينقاع . كما كان له أيضاً سيف آخر ورثه عن أبيه[5] .

كان أشهر تلك الأسياف ذو الفقار ، الذى آل بعد وفاة النبى إلى الامام على بن أبى طالب ، ثم انتقل إلى الخلفـاء العباسيين[6] . وقيل أنه عُثر عليه فى خزانة سلاح الخلفاء الفاطميين ، ولسنا نؤكد أنه كان نفس السيف المشهور بهذا الاسم ، فإن إطلاق أسماء التحف والمخلفات المشهورة على طرائف تشبهها كان أمراً ذائعاً بين الشعوب المختلفة ، ولا سيما فى العصور التى لم تكن فيها وسائل علمية كافية لاثبات الدعاوى أو تفنيدها[7] .

(١) النويرى : نهاية الأرب ج ٦ ص ٢١٣

(٢) عيون الأثر فى فنون المغازى والشمائل والسير ، ج ٢ ص ٣١٨
وورد فى جامــع ابن وهب : (نشره دافيد ويل) ج ٣ ص ١٦٣ — ١٦٤ وصف دقيق لأحد سيوف الرسول

(٣) عبد الحى بن شمس الآفـاق الادريز : كتاب التراتيب الادارية والعمالات والصناعات والتاجر والحالة العلمية التى كانت على عهد تأسيس المدنية الاسلامية فى المدينة المنورة — ذكر المؤلف أن عدد سيوف النبى تسعة .

(٤) نسبة إلى قلعة ، إحدى مدن شرق الهند اشتهرت بعمل السلاح

(٥) ابن هذيل : حلية الفرسان وشعار الشجعان ، ص ١٨٦

(٦) دائرة المعارف الاسلامية : الطبعة الفرنسية ص ١٩٨٥

(٧) كنوز الفاطميين للدكتور زكى محمد حسن ، ص ٥٤

ومن السيوف التى اشتهرت عند العرب الأوائل : «الصدى» لابى موسى الأشعرى ، و «الرسوب» للحارث بن أبى شمر الغسانى ، و «اللياح» لحمزة ، و «ذو الكف» لخالد بن المهاجر بن خالد بن الوليد ، و «الملاء» لسعد بن أبى وقاص ، و «الرقراق» لسعد بن عباده و «الشقيق» لعبد الله بن الحارث بن نوفل ، و «الفرد» لعبد الله بن رواحه ، و «الوشاح» لعمر بن الخطاب ، و «المستلب» لعمرو بن كلثوم الخ .

أنواع السيوف العربية

اشتهرت مناطق معينة بصناعة السيوف ، فقد كان أهل مُؤتة فى بلاد الغساسنة يصنعون صنفاً ممتازاً من السيوف يعرف فى النصوص العربية بالسيوف المشرفية[١] . وازدهرت صناعة السلاح فى اليمن منذ القدم ، وكان لأسيافها وخوذاتها شهرة عاليـة[٢] وتنسب السيوف إليها . فيقال سيف يمنى أو يمانى . وكان يوجد الذهب الجيد ومعدن الحديد فى جبل «نقم» القريب من صنعاء . وكان آل حمير يعملون منه السيوف الحميرية التي سميت «البرعشية» لأنهـا صنعت فى زمن «برعشية» الملك المشهور . وذكر بعض المؤلفين المسلمين ، وفى طليعتهم الكندى الفيلسوف العربى فى رسالته عن أجناس السيوف[٣] السيوف البيلمانية[٤] .

وإلى جانب هذا اشتهرت عند العرب أنواع أخرى من السيوف كان من أهمها :

---

(١) ابن الأثير : الكامل ج ٢ ص ١٥٨ — ١٦٠ المطبعة المنيرية ١٣٤٩ هـ.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : الطبعة الأنجليزية ص ١١٥٦

(٣) السيوف وأجناسها : رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى ؛ نشرها القائمقام عبد الرحمن زكى فى الجزء الثامن من المجلد الرابع عشر ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٥٢

(٤) بيلمان : موضع تنسب إليه السيوف البيلمانية ، ويشبه أن يكون من أرض اليمن . وذكر البلاذرى فى فتوح البلدان أن البيلمانى من بلاد الهند والسند ، ياقوت ج ٢ ص ٣٤١

١ — السيوف الُخْسُروانية وهى التى انتجتها مصانع خسرو الكبير شاه الفرس

٢ — السيوف الحنيفية ، نسبة إلى صخر بن بحر الأحنف بن قيس أحد مشاهير التابعـــــة

٣ — السيوف القلعية ، وهذه قد تكون من صناعة اليمن أو «قلعة» الهندية

٤ — السيوف الأرِيحية ، نسبة إلى أريح فى الشام

٥ — السيوف البيلمانية ، نسبة إلى بيلمان فى الهند أو السند

٦ — السيوف الدِّيافية نسبة إلى دياف ، وهى مدينة سكنها النبط فى شمال غرب جزيرة العرب

٧ — السيوف البُصرية ، نسبة إلى بصرى

٨ — السيوف الهندية أو الهندوانية

والخلاصة أننـــا نجد فيما رواه الشعراء والأدباء القدامى ـ أن فن صناعة السيوف فى بلاد العرب الجاهلية وفى صدر الاسلام كادت تبلغ المكانة التى وصلت إليها بعد ذلك دمشق ، حيث طُبعت النصال الجيدة ونالت الشهرة الفائقة.

مصادر الحـــديد

ومن الصعب معرفة الأماكن التى كان يستمد منها العرب فى صدر الاسلام معدنَ الحديد الذى صنعوا منه النصال الجيدة . وأول الأماكن التى تقابلنـــا «قساس» فى أرمينية وقيل للسيف المنسوب سيف قساسى[١] .

ان القساسى الذى يعصى به يختصم الدارع فى أثـــوابه

والذى لا شك فيه أن الهند كانت أهم البلاد التى عرفت الحديد واستخدمه صناعها فى عمل السلاح الجيد . ولقد قال العلامة البيروني (٩٧٣—١٠٤٨) أنه

(١) البكرى ، ص ٧٥٢

لا توجد أمة أبصر بأنواع السيوف من الهند[١]. كما أشاد الادريسى (فى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى) بسيوف الهند التى اشتهرت بجودة الصقل. وهو عمل لا يتأتى إلا بالأنك[٢]، الذى إستأثرت «قلعة» بإنتاجه. وقـال أيضاً: «إن الهنود يحسنون صنعة وتركيب اخلاط الأدوية التى يسبكون بها الحديد اللّيِّن، وصناعهم يجيدونهـــا فضلا على غيرهم من الأمم. وإن أنواع الحديد السندى والسرنديبى والبيمانى تتفاضل كلها بحسب هواء المكان وجودة الصنعة واحكام السبك والضرب وحسن الصقل والجِـلاء. ولا يوجد شيء من الحديد أمضى من الحديد الهندى، وهو شيء مشهور لا يقدر أحد على إنكار فضيلته»[٣]. وقد ذكـر الإدريسي موضعاً آخر وجد به الحديد وهو سفالة (شرق افريقية) حيث يوجد فى جبالها معدن الحديد الجيد. «وأهل الرانج وغيرهم من سا كنى الجزائر المطيفة لهم يدخلون إليهم ويخرجون من عندهم إلى سائر بـلاد السند وجزائره، فيبيعونه بالثمن الجيد، لأن بـلاد السند أكثر تصرّفهم وتجارتهم بالحديد، ومع ذلك ـ وإن كان الحديد موجوداً فى بلاد الهند ومعادنه بهـا ـ ففي بلاد سفاله هو أكثر وأطيب وأرطب»[٤].

وعُرفت اليمن أيضاً فى عصورها القديمة بوجود معدن الحديد. وفى العصور التالية للتوسع الإسلامى أخرج المسلمون الحديد من أماكن كثيرة فى الأقاليم الإسلامية، نقرأ عنها فيما ذكره الرحالة المسلم ابن حوقل الذى قال بوجوده فى تلال اصطخر بفارس وجبل بريز فى كرمان[٥].

كما ذكر المقدسى نقلا عن «المستوفى» أن الحديد يستخرج من شاهق فى اقليم فارس ومن اقلـــيم دَرَبْجَرْدْ جنوب شرق شاهق فى البلدة الصغيرة

(١) البيرونى: الجماهير فى معرفة الجواهر ص ٢٥٤

(٢) الأنك أو الرانج أحد المعادن التى كانت تخلط بالحديد لعمل السلاح، وكانت بـلاد الرانج تقع حول مصب إروادى بجنوب بورما فى الهند

(٣، ٤) الإدريسى: نزهة المشتاق، الطبعة الأوربية ص ١٠٨ — ١٠٩

(٥) Le Strange: *The lands of the Eastern Caliphate* p. 316

« قطره »[١] وذكر الأصطخرى جملة مرات فى كتابه « مسالك الممالك » وجود الحديد فى اقليم ما وراء النهرين بالقرب من مرثمنده ومينك[٢].

ونعتقد بعد ما أوردناه أن معظم الحديد الذى كانت تصنع منه النصال العربية الأولى كان يرد من البلاد الهندية التى عرفت منذ العصور السحيقة بتصدير خام الحديد إلى بلدان امبراطورية اسكندر والامبراطورية الرومانية. ولقد تغنى الشعراء كثيراً بالهندوانيات فى قصائدهم الخالدة.

أشهر السيوف العربية التى وصلت إلينا

وقد يسال القارىء نفسه: أين ذهبت الأسياف العربية القديمة؟ أوَ لَمْ يصل إلينا منها شيء لكي يسود كلامنا عنها روح الثقة والتأكيد؟ سنجد من الصعوبة بمكان الإجابة عن هذا السؤال. وإن كان من المحتمل بقاء عدد قليل جداً من السيوف العربية يرجع إلى العهد الأموى أو العباسى.

لقد كان للأستاذين شتوكلين الألمانى وأدهم التركى ـ الفضل الأول فى كشف أقدم السيوف الاسلامية. وكان أهم ما عثرا عليه منها:

١ — سيف نقش عليه إسم الصانع بكتابة غير واضحة، ونقشت عليه سنة صنعه: مائة من الهجرة أى عام ٧١٩م. وإسم الخليفة الأموى عمر ابن عبد العزيز الذى مات عام ١٠١ / ٧٢٠.

٢ — سيف له مقبض مذهب وواقية اليد من الحديد. نقش عليه تاريخ سنة ١٠٥ / ٧٢٤. واسم الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك الذى حكم فى دمشق ٧٢٤ / ٧٤٣.

٣ — سيف ثالث لم يبق منه إلا نصله. وعلى هذا النصل تكفيت

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧٨

(٢) الاصطخرى: مسالك الممالك. الطبعة الاوربية ص ٣٣٦ — ٣٤٣

بالفضة ويلاحظ أن النصل أقدم من التكفيت والكتابة المنقوشة .
وتدل الكتابة على أن السيف للصحابى سعد بن عباده .

على أن نسبة هذه السيوف إلى أصحابها ليست أمراً مقطوعاً بصحته . فإن فئـــة من المشتغلين بالفنون الإسلامية تعتقد أن بعض هذه السيوف حديثة إلى حد ما ، وأن الكتابات والزخارف التى نراها فوقها تشهد بذلك ، وأن العبارات المكتوبة إنما أضيفت لتزيد من قيمة هذه السيوف .

ومع ذلك فإن دراسة هذه السيوف التى يمكن نسبتها إلى القرون الإسلامية الأولى تشهد بأن المسلمين كانوا يستعملون فى تلك الأزمنة السيوف المستقيمة ، ثم عرفوا السيوف المقوسة التى أصبحت تنسب إليهم منذ أواخر القرن الخامس عشر فى إيران وتركيا ، ودليلنا على ذلك ما أوضحته المنمنمات المصورة الإسلاميـــة .

عبد الرحمن زكى

مقامة العيد

لأبي محمد عبد الله الأزدي

(توفى ٧٥٠ هـ/ ١٣٥٠ م)

ضورة من صور الحياة الشعبية في غرناطة

المقامة فن معروف فى الأدب العربي . نشأت بالمشرق فى شكلها الفنى الخاص على يد بديع الزمان الهمذاني (ت ٣٩٨/١٠٠٧م) ثم أبي محمد القاسم الحريرى البصرى (ت ٥١٦/١١٢٢) ومنذ ذلك الوقت فتح باب فن المقامات واسعاً ، فولجه كثيرون من أدباء العالم الإسلامى حتى عصرنا الحديث. وكان طبيعياً أن ينتقل هذا الفن إلى اسبانيا منذ ظهوره بالمشرق ، فكثير من الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق فى ذلك الوقت طلباً للعلم، درسوا هذا اللون من الأدب ، ثم عادوا إلى بلادهم محدثين به ناشرين إياه بين مواطنيهم . فمقامات البديع الهمذاني ورسائله انتشرت بوجه خاص أيام ملوك الطوائف بالأندلس حيث قام بعض أدباء ذلك العصر بمعارضتها وتقليدها ، فيروى ابن بسام أنه فى أيام المعتضد بن عباد باشبيلية (٤٣٤ - ٤٦١ = ١٠٤٢ - ١٠٦٨ م) وضع الأديب أبو عبد الله محمد بن شرف القيرواني، مقامات «عارض بها البديع فى بابه وصب فيها على قالبه[1]» . ويروى كذلك أن الشاعر أبا المغيرة عبد الوهاب بن حزم المتوفى حوالى عام (٤٢٠هـ/١٠٢٩م) عارض رسالة لبديع الزمان

---

(١) أورد ابن بسام على سبيل المثال مقامتين للاديب المذكور فى كتابه الذخيرة ق ١ ج ١ ص ١٥٤ — ١٦٧ وقد نشر احداها أيضاً حسن حسنى عبد الوهاب وهى ضمن رسائل البلغاء التى جمعها محمد كرد على (طبع مصر ١٩١٣) كذلك نشرها الخانجى (مصر ١٩٢٦)

فى وصف غلام[١]. وفى موضع آخر أورد ابن بسام أجزاء من مقامتين إحداهما لأبي حفص عمر الشَّهيد[٢]، والأخرى لأبي محمد بن مـالك القرطبي[٣]، وكلا الأديبين عاشا فى عهد المعتصم ابن صمادح بالمريه (٤٤٣ ـ ٤٨٤ هـ = ١٠٥١ – ١٠٩١ م).

وفى أوائل عهد المرابطين بالأندلس، ظهرت مقامـات الحريرى بالمشرق، ثم لم تلبث أن انتشرت بالمغرب إنتشاراً كبيراً، وعنى بهـا علماء الأندلس فى حياة مؤلفها نفسه. فيروى ابن الأبار أن كثيراً من الأندلسين سمعوا من الحريرى مقاماته الخمسين ببستانه ببغداد، ثم عادوا إلى بلادهم حيث حدثوا بهـا عنه، ونذكر من هؤلاء الحسن بن على البطليوسى[٤] (ت ٥٦٦ هـ/١١٦٩ م)، وأبا الحجاج يوسف القضاعى الأندى[٥] (نسبة إلى أونده Onda من كور بلنسيه[٦]) (ت ٥٤٢/١١٤٧ م).

وبعد موت الحريرى استمرت مقاماته تدرس على يد تلاميذه الذين أجازهم بالرواية عنه ونخص بالذكر منهم ابنه أبا محمد[٧]، والأدباء أبا الطاهر الخشوعى[٨] بدمشق، وأبا القاسم عيسى بن جهور بقرطبـة[٩]، وأبا الحجاج القضاعى، السابق الذكر، بألمريه[١٠] وغيرهم.

---

(١) راجع نص الرسالة فى الذخيرة ق ١ ج ١ ص ١١٧

(٢) الذخيرة ق ١ ج ٢ ص ١٨٤ — ١٩٥

(٣) الذخيرة ق ١ ج ٢ ص ٢٤٦ — ٢٥٧

(٤) ابن الأبار: كتاب التكملة لكتاب الصلة ج ١ ص ١٦ (رقم ٣٥)

(٥) ابن الأبار: كتاب التكملة لكتاب الصلة ج ٢ ص ٧٣٢ (رقم ٢٠٧٦)، الضبى: بغية الملتمس رقم ١٤٤٦ ص ٤٧٧

(٦) Lévi-Provençal: La Péninsule Ibérique au Moyen Age d'apres le *Kitab Ar-Rawd al Mi'tar fi Habar al Aktar* p. 31, 39 y nota 5

(٧) ابن الأبار: تـكملة ص ٦٣٧ (رقم ١٧٧٩)

(٨) ابن الأبار: تـكملة ص ٥٠١ (رقم ١٤٢٣)

(٩، ١٠) ابن الأبار: تـكملة ص ٢١٣ — ٢١٤ (رقم ٧٢٧)، ابن خير: فهرسة ج ١ ص ٣٨٧، ٤٥١

فعلى هؤلاء ومن روى عنهم درس الأندلسيون، أيام المرابطين والموحدين، مقامات الحريرى، وحسبنا أن نحيل القارىء على بعض المراجع كالمكتبة الأندلسية، ليقف على أسماء بعض هؤلاء الطلبة الاسبان الذين يضيق المقام الآن عن ذكرهم لكثرة عددهم[١].

على أن المهم هنا هو أن الأندلسيين لم يكتفوا بدرس مقامات الحريرى وروايتها فحسب، بل تناولوها بالشرح والمعارضة بطريقة أثبتت مقدرتهم فى هذا اللون من الأدب.

فهناك مثلا شروح المقامات الحريرية لأبي العباس احمد الشريشى (ت ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م) وكانت تقع فى ثلاث نسخ كما يقول ابن الأبار: كبراها الأدبية، ووسطاها اللغوية وصغراها المختصرة[٢]. ويضيف ابن الأبار قائلا عن أبى العباس الشريشى المذكور: «ولقيته بدار أبى الحسن بن حريق من بلنسيه قبل توجهى إلى أشبيليه فى سنة ست عشرة وستمائه، وهو إذ ذاك يقرأ عليه شرحه للمقامات، فسمعت عليه بعضه وأجاز لى سائره مع رواياته وتواليفه، وأخذ عنه أصحابنا[٣]».

وإلى جانب شرح الشريشى نذكر «كتاب الخمسين مقامه اللزومية[٤]» وهى المعروفة بالمقامات السرقسطية تأليف الأديب أبى الطاهر محمد التميمى السرقسطى الاشتركويّ (اشتركويْ من أعمال تطيله) (توفى بقرطبة ٥٣٨هـ/١١٤٣م) عارض بها مقامات الحريرى الخمسين ولزم فى نثرها مالا يلزم، ولعله تأثر بالمعرى فى

(١) راجع مثلا تكملة ابن الابار تحت الأرقام التالية: ٧٢٧، ٧٥٦، ٧٦٤، ٨٤٩، ٨٥٥، ٩٣١، ٩٣٧، ٩٥٨، ١٤٢٣، ١٦٥٨، ١٧٧٩، ١٨٧٤، ١٨٩٤.
كذلك فهرسة ابن خير ج ١ ص ٣٨٧، ٤٥١، وهناك أيضاً عدا ذلك إشارة فى نفح الطيب للمقرى ج ٢ ص ٤٢١ (طبعة الشيخ محي الدين عبد الحميد) القاهرة ١٩٤٩

(٢) المقرى: نفح الطيب ج ٢ ص ٣١٦ — ٣١٧؛ وقد نشرت المطبعة الخيرية (مصر ١٣٠٦) الشرح الكبير من شروحه الثلاث فى جزئين

(٣) المقرى: نفح الطيب ج ٢ ص ٣١٦ — ٣١٧

(٤) مخطوط بالفاتيكان رقم ٣٧٢، وباستانبول رقمى ١٩٢٨، ١٩٣٣

لزوميـاته[١]. هذا ويروى ابن خير (ت ٥٧٥هـ/١١٧٩م) فى فهرسته أنه درس على الوزير أبى الحسن ســلام الباهلى «مقاماته السبع» بمنزله بمدينة شلب[٢] Silves ؛ كما يشير ابن الأبار إلى أن الأديب محارب بن محمد الوادى آشى (عاش ٥٥٣هـ/١١٠٨م) وضع مقامة فى مدح القاضى عياض بن موسى السبتى[٣] (ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م) ؛ وأن الأديب أبا عبد الله محمد القرطبى اللبلى وضع مقامة أخرى فى نفس الغرض سماها «المقامة العياضية الغزلية[٤]» كذلك يروى المقرى أن الفقيه عبد الرحمن بن القصير (ت ٥٧٦هـ/١١٨٠م) كانت له مؤلفات كثيرة منها خطب ورسائل ومقامات[٥].

واستمر الأندلسيون فى مزاولة كتابة هذا الفن من الأدب حتى أواخر عهدهم بالأندلس، أقصد بذلك أيام بنى الأحمر فى غرناطـة ؛ ومثال ذلك الوزير لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م) فى مقاماته العديدة : معيار الاختبار فى أحوال المعاهد والديار[٦] ؛ خطرة الطيف ورحـلة الشتاء

---

(١) ابن الأبار : المعجم (رقم ١٢٤) ص ١٤٠ — ١٤١ حيث يذكر بعض شعره فيها راجع كذلك نفس المرجع ص ٢٨٤ (رقم ٢٦٦) ؛ ابن الأبار : تـكملة ص ٦١٨ — ٦١٩ (رقم ١٧٢٢) ؛ ابن خير : ج ١ ص ٣٨٧ ؛ نفح الطيب ج ١ ص ٢٧٢ ؛ أنظر كذلك :

Encyclopédie de l'Islam «Maqama»

(٢) ابن خير : فهرسة ج ١ ص ٣٨٦ ، ٤٥٠ وتقع مدينة شلب فى جنوب البرتغال . راجع :

Lévi-Provençal: *La Péninsule Iberique...* p. 129 note 4

(٣) ابن الأبار : التكملة ص ٤٠٧ (رقم ١١٧٣) . حول ترجمة القاضى عياض ، أنظر : المقرى : أزهار الرياض ج ١ ص ٢٣ — ٣٠ ؛ F. Pons Boigues: *Ensayo biobebliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles* (Madrid 1898) p. 218-219

(٤) ابن الأبار : التكملة ص ٢٣٣ (رقم ٧٦٢)

(٥) المقرى : أزهار الرياض ج ٣ ص ١٥

(٦) عبارة عن وصف لأهم مدن المغرب الأقصى مع وصف ٣٤ مدينة من مملكة غرناطة . وقد نشر الجزء الخاص بغرناطة فرنسسكو سيمونيت Francisco Simonet فى آخر كتابه :

Descripción del Reino de Granada (Madrid 1860)

ونشر جوزيف مولر M. J. Muller الجزء الخاص بالمغرب فى كتابه :

Beitrage zur der Wéstlichen erabes I pp. 47-99 (Munchen 1866)

(أى نخب فى تاريخ عرب الغرب)

والصيف[١] ومقامة السياسة[٢]. ومن أمثلة ذلك أيضاً القاضى أبو الحسن النباهى المالقى (توفى أواخر القرن الثامن الهجرى أو الرابع عشر الميلادى) فى مقاماته النخلية[٣] التى أوردها فى كتابه المعروف باسم «نزهة البصائر والأبصار[٤]».

ثم هناك الأديب الفقيه عمر الزجال فى مقاماته الساسانية «تسريحُ النِّصال إلى مَقَاتِل الفِصَال» ويقول المقرى إنها كانت عند العامة محفوظة وعند الخاصة مرفوضة[٥].

وأخيراً وليس آخراً، نجد الشاعر الأديب الغرناطى أبو محمد عبد الله بن ابرهيم بن عبد الله الأزدى، المعروف بابن المرابع، وهو من أهالى مدينة بلّش Velez Málaga المجاورة لمدينة مالقه (٣٤ك. م)

وقد كان الأزدى صديقاً للوزير ابن الخطيب الذى أفرد له فى احاطته ترجمة طويلة ذكر فيها الرسائل الأدبية والقصائد الشعرية التى تبودلت بينهما[٦]،

(١) نشرها مولر فى كتابه السابق الذكر ص ١٥ — ٤٠ معتمداً فيها على نسخة ريحانة الكتاب لابن الخطيب ص ٢٢٠ عالماً بوجود نشخة أخرى لهذه المقامة فى المخطوط رقم ٤٧٠ بالاسكوريال لوحات ٥٠ إلى ٧١ والمقامة عبارة عن وصف رحلة تفتيشية قام بها السلطان الغرناطى أبو الحجاج يوسف ١ (١٣٣٣—١٣٥٤م) (٧٢٣—٧٥٥هـ) فى أنحاء المملكة الغرناطية مصطحباً معه وزيره ابن الخطيب.

(٢) أوردها المقرى فى نفح الطيب ج ٩ ص ١٣٤ — ١٤٩

(٣) المقامة النخلية عبارة عن مفاخره بين نخله وكرمه وقد نشرها مولر فى كتابه السابق الذكر ص ١٣٦ — ١٦٠

(٤) مخطوط بمكتبة الاسكوريال تحت رقم ١٦٥٣ وهو يحتوى، فضلا عن المقامة النخلية، على تاريخ الملوك بنى نصر نشره مولر أيضاً فى كتابه المتقدم (ص ١٠٢ — ١٣٨) واعتمد عليه E. Lafuente Alcantara فى كتابه المعروف باسم:
Inscripciónes Arabes de Granada (Madrid 1860)

(٥) أنظر [المقرى: نفح الطيب ج ٦ ص ٣٤٥ وما بعدها؛ أزهار الرياض ج ١ ص ١١٦ وما بعدها

(٦) نذكر من ضمنها قصيدة الأزدى التى رثا بها والد ابن الخطيب وأخاه اللذين استشهدا فى واقعة طريف (Del Salado) عام ٧٤١ هـ / ١٣٤٠م وقد رد عليه ابن الخطيب شاكراً بقصيدة من نفس الوزن والقافية [المقرى: نفح الطيب ج ٦ ص ٣١٥ — ٣١٦] وهناك قصيدة أخرى للازدى يهنئ فيها ابن الخطيب على توليه خطة الانشاء عام ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م [نفح الطيب مجلد ٨ ص ٢٠٩ — ٢١٠]

كما أورد له أيضاً مقامة[١] ساسانية كتبها إلى حاكم مالقة الرئيس أبي سعيد فرج ابن نصر[٢] يستجديه أضحية بمناسبة العيد. وهذه المقامة يجدها القارىء فى آخر هذا الكلام. (وتوفى الأزدى هذا فى الطاعون العام ببلدة بلش أواخر عام ٧٥٠ هـ/١٣٥٠ م).

على أن موضع الأهمية هنا هو أن فن المقامات لم يؤثر فى الأدب الأندلسى العربي فحسب بل أثر أيضاً فى الأدب الاسبانى العبرى وربما المسيحى أيضاً. فمن المعروف أن كتاب اليهود الاسبان فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ترجموا إلى العبرية مقامات الحريرى كما عارضوها بمقامات شبيهة بها تماما تخللها أبيات من الشعر ذات طابع دينى أو أخلاقي أحياناً. وقد ازدهر هذا اللون من الأدب العبرى فى اسبانيا ولاسيما فى مقاطعة قطالونيا[٣].

ونذكر من كتاب اليهود الاسبان الذين برزوا فى هذا الميدان يوسف ابن مائر بن سابرا الذى ألف بمدينة برشلونة قبيل عام (٥٩١هـ/١١٩٤م) كتابه المشهور باسم «صفر شا أشو إيم» «أى كتاب التعاليم المفرحة» وهو عبارة عن مقامات تشف عن مقدرة صاحبها وقوة محصوله الأدبي والعلمى[٤]. وقد عاصر يوسف هذا أديب آخر إسمه يهودا بن سليمان الحريزى، كان يتقن اللغتين العربية والعبرية، واستطاع عام (٦٠٢هـ/١٢٠٥م) أن يترجم مقامات الحريرى تحت عنوان «محبروت إيتييل». وقد سافر يهودا الحريزى بعد ذلك إلى المشرق حيث طاف

---

(١) راجع الاحاطة، نسخة الاسكوريال، من لوحة ٢٢٧ إلى لوحة ٢٣٠ ولم ترد هذه المقامة فى الترجمة التى أوردها المقرى عن الأزدى فى نفح الطيب نقلا عن الإحاطة، أنظر: [نفح الطيب ج ٨ ص ٢٠٩ — ٢١٣]

(٢) هو والد سلطان غرناطة أبي الوليد اسماعيل الأول (٧١٣ — ٧٢٥هـ/١٣١٤ — ١٣٢٥م) وذلك بعد أن ثار على السلطان أبي الجيوش نصر وعزله مولياً ابنه مكانه

(٣) أنظر: José Millus Vallicrosa: *La poesía sagrada Hebraicoespañola* p. 125 (Madrid-Barcelona 1948)

(٤) J. Millas Vallecrosa: Op. cit. p. 133-134 كذلك راجع الترجمة الاسبانية لبعض تلك المقامات فى نفس المرجع ص ٣٢٠ (رقم ١١٦)

بأرجائه ثم عاد أخيراً إلى اسبانيا ليؤلف كتابه المشهور «تحكمونى» أى الشخص العاقل[١]؟ عارض به مقامات الحريرى وسار على منهجه فيه مقسما إياه إلى خمسين مقامة أيضاً[٢]. وقلد الحريرى كذلك سليمان بن صقبيل فى قصته الهجائية المعروفة باسم « آشر بن يهودا » والتى ابتدأها ببعض أبيات شعرية تحض على التمسك بأهداب الدين[٣]. وهناك أيضاً ابراهيم ابن صمويل حالبى بن حسداى (ت ٦٣٨/١٢٤٠) من أهالى برشلونه، وقد استغل الترجمة العربية للقصة الفلسفية المشهورة « برلام ويوسافات » أو اسطورة بودا فى كتابة قصته العبرية المسماة « ابن الملك والدرويش » (ابن حا ملك دوى حا نازير) كتبها على شكل مقامات تتخللها أشعار وعظات أخلاقية[٤]. وهناك يهود آخرون عديدون كتبوا فى هذا اللون من الأدب مثل يعقوب بن العزار (أوائل القرن ١٣ م) الذى فضلا عن مقاماته العبرية العديدة ترجم أيضاً إلى تلك اللغة كتاب كليلة ودمنة عن العربية[٥]. ومثل الأديب شم طوب بن يوسف بن فالاقيرا الذى امتاز برقة احساسه وقوة ملكته الشعرية ولا سيما فى مقامته المسماة « صفر حا مبقيش » أى الكتاب الذى يبحث عن الحقيقة[٦]. وهكذا نجد فى كل ما تقدم برهاناً صادقاً على مدى انتشار فن المقامات فى الأدب الاسبانى العبرى.

أما من جهة تأثير مقامات الحريرى فى الأدب الاسبانى المسيحى، فهذا أمر لا يزال فى حاجة إلى دراسة وبحث، وإن كان بعض العلماء الاسبان

---

(١) حول معنى ذلك الإسم أنظر: The Jewish Encyclopedia, art, *Al Harizi* كذلك J. Millas: Op. cit. p. 135

(٢) J. M. Vallicrosa: Op. cit. p. 135-136 كذلك راجع ص ٣٢٢ حيث ترد الترجمة الاسبانية لبعض المقامات. أنظر كذلك:

M. Alfred Lévy: *Juda al Harizi* (Revue des Etudes Juives 1910 fasc. I p. VII-XXX); *Encyclopedie de l' Islam «Maqama»*

(٣) G. Palencia: *Literatura arábigo-española* p. 299; J. M. Vallecrosa p. 90

(٤) J. M. Vallecrosa: Op. cit. p. 136

(٥) J. M. Vallecrosa: p. 136-137

(٦) J. M. Vallecrosa: p. 144

أمثال منندث بلايو Menendez Pelayo (١) «وجونثالث بالينثيا» Gonzalez Palencia (٢) يرجحون وجود هذا التأثير فى القصة الاسبانية المعروفة باسم القصة البيكارسكية (٣) La novela picaresca [يسميها البعض بقصيدة الجوع (٤)] Epopeya del hambre التى إنتشرت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادى أى فى العصر الذهبي الاسباني . ففيها نجد ذلك النوع من القصص الذى تربط حوادثه شخصية رجل ذكى خفيف الظل ، من طبقة اجتماعية وضيعة (خادم ، شحاذ ، لص ، متسول . . . الخ) وهو المعبر عنه باسم « بيكرو » Picaro والذى يجوز أن ينطبق عليه الاصطلاح العربي القائل « من أهل الشطارة والبطالة (٥) » فهو يروى مغامراته وتنقلاته التي يشتم منها روح السخرية والتهكم على الناس وعلى فساد المجتمع وعدم الإيمان بصلاح البشر ، كل ذلك فى أسلوب هزلى لاذع حيث النكتة الطريفة والعظة الاخلاقية ، وهذا ما نجده أيضاً فى المقامات العربية . وما أظن أنه مجرد توارد خواطر ذلك التشابه العجيب بين أسفار أبى زيد السروجى بطل المقامات الحريرية وبين مغامرات لاثرليو دى تورمس (٦) Lazarillo de tormes وقزمان دى الفراتشي Guzmán de alfarache (٧) فى هذا النوع من القصصى الاسباني (٨).

---

(١) *Orígines de la novela* I pp. 67-68, 192

(٢) *Del Lazarillo a Quevedo* p. 3-9 (Madrid 1946)

(٣) آثرنا كتابة الكلمة كما هى لعدم وجود معنى محدود لأصلها الاسبانى ، ولهذا نكتفي بالإشارة إلى الوصف الذى ذكرناه فى المتن عن نوع تلك القصة . اقرأ على سبيل المثال :
Angel Valbuena y prat: *La novela picaresca Española* (Madrid 1946)

(٤) أنظر : J. Tarri: *La Leteratura Española* p. 146 (Brevarios del fondo de Cultura : Económica n° 56)

(٥) راجع : R. Dozy: *Supplement aux Dictionnaires arabes* الجزء الأول ص ٩٦ فى تفسير معنى أهل البطالة ، والجزء الاول ص ٧٥٨ فى معنى أهل الشطارة

(٦) مؤلف حياة تلك الشخصية الوهمية ، مجهول ، ويقال إن القصة طبعت لأول مرة عام ١٥٥٤م

(٧) مؤلف هذه القصة أديب من مدينة اشبيلية فى القرن السادس عشر اسمه Mateo Aleman

(٨) راجع : Menéndez y Pelayo: *Orígines de la Novela* t. I p. 162

ونستطيع أن نقول على أى حال إن تأثير فن المقامات فى الأدب الاسبانى سواء أكان عربياً أو عبرياً أو مسيحياً أمر لا شك فيه، وإن كان لا يزال فى حاجة إلى دراسة مقارنة تحليلية مستفيضة. وما قصدت بهذه المقدمة الا التمهيد من حيث التسلسل التاريخى، لنشر مقامة كتبت فى أواخر العصور الاسلامية بالأندلس وهى كما ذكرت آنفاً مقامة الشاعر عبد الله الأزدى التى خاطب بها الأمير أبا سعيد بن نصر يستجديه اضحية بمناسبة العيد.

ومقامة الأزدى ككثير غيرها من المقامات، قصة قصيرة بطلها رجل متسول من بنى ساسان، احكم التحيل وقصر همه على تحصيل كبش من الأمير، فهى بمجملها حيل تفسر حياة مُتَكَدٍّ وما يقابله فيها من مآزق ومصاعب، كل ذلك فى أسلوب مسجع ملىء بالنكات المستملحة.

والمقامة فضلا عن طرافتها كقطعة أدبية، لها قيمتها التاريخية من حيث كونها صورة جزئية للمجتمع الغرناطى الذى كتبت فيه، والذى لا نعرف عنه إلا الشىء القليل لندرة المراجع التى تناولت الكلام عنه. ففي هذه المقامة نجد أشكالا من الناس بمميزاتهم وأشكالهم وأخلاقهم النفسية والاجتماعية: الزوجة وكثرة مطالبها، والعجوز وتطفلها، والبائع ووضاعته، والقصاب وزيه التقليدى، والموثِّق الذى يسجل فى دكانه عقود البيع والشراء بالتقسيط، والمحتسب الذى يشرف من قبل الحكومة على الأسواق، والأمين الذى هو أشبه بنقيب يمثل أصحاب المهن التجارية والصناعية فى السوق ويسأل أمام المحتسب عن مشاكلهم، والشرطى الذى يحافظ على الأمن والنظام فيطرد ويجرد الباعة المذنبين، وذلك بأمر من المحتسب أو الأمين، هذا عدا الاشارة إلى صناعة الفخار، وهو الفخار المالقى الذى طبقت شهرته الآفاق. فالمقامة ـ بعبارة أخرى ـ تعطينا صورة من صور الحياة الشعبية الغرناطية التى لا زلنا نتلمس بعض مظاهرها فى حياتنا العادية فى الوقت الحاضر.

نص مقامة الأزدى كما وردت فى كتاب الاحاطة

يقول شاكر الأيادى، وذاكر فخر كل نادى، وناثر غرر الغرر للعاكف والبادى والرائح والغادى: اسمعوا منى حديثاً تلذه الأسماع، ويستطرفه الاستماع، ويشهد بحسنه الإجماع، وهو من الأحاديث التى لم تتفق إلا لمثلى ولا ذكرت عن أحد قبلى؛ وذلك يامعشر الألفاء والخلصاء والأحباء، أنى دخلت فى هذه الأيام دارى، فى بعض أدوارى، لأقضى من أخذ الغذا أوطارى، على حسب أطوراى. فقالت لى ربة البيت، لم جئت ولم أتيت؟ قلت جئت لكذا وكذا، فما الغذا؟ قالت لا غذا لك عندى اليوم، ولو أودى بك الصوم، حتى تسل الاستخارة، وتفعل كما فعل زوج الجارة، طيب الله نجاره، وملأ بالأرزاق وجاره. قلت وما فعل؟ خبرينى، وأرينى من العلامة ما أحببت ترينى. قالت إنه فكر فى العيد، ونظر فى أسباب التعييد، وفعل فى ذلك ما يستحسنه القريب والبعيد، وأنت قد نسيت ذكره، ومحوته من بالك، ولم تنظر إليه نظرة بعين اهتبالك، وعيد الأضحى فى اليد، والنظر فى شراء الأضحية اليوم أوفق من الغد.

قلت، صدقت، وبالحق نطقت، بارك الله فيك، وشكر جميل تحفيك. ولقد نبهت بعلك لإقامة السنة، ورفعت عنه من الغفلة هنة، والآن أسير لأبحث عما ذكرت، وانظر فى احضار ما إليه أشرت، ويتأتى ذلك إن شاء الله بسعدك، وتنالين فيه من بلوغ الامل غاية قصدك، والجد ليس فى الهزل، والأضحية للمرأة وللرجل الغزل. قالت دعنى من الخرافات، وأخبار الزرافات، فإنك حلو اللسان، قليل الإحسان، اتخذت الغربة صحبتك آل ساسان[1]،

---

(١) جماعة من المتسولين وأهل الكدية ويعرفون أيضاً بالساسانية نسبة إلى رجل اسمه ساسان (كان حاذقاً فى الاستعطاء دقيق الحيلة فى الاستجداء) . . . وقد ورد ذكر بنى ساسان فى مقامات بديع الزمان الهمذانى، كما ذكرهم الحريرى فى مقامته المسماة «بالمقامة الساسانية» التى أوضح فيها كثيراً من البواعث الدافعة على التسول

فتهاونت . . . وأسأت فيمن أساء ، وعودت أكل خبزك فى عقر منديل ، وإيقاد الفتيل دون قنديل ، وسكنى الخان ، وعدم ارتفاع الدخان ، فما تقيم موهما ، ولا تعرف له مبسما ، وأخذت معى فى ذلك بطويل وعريض ، وكلانا فى طرفى نقيض ؛ إلى أن قلت لها : إزارك وردائي ، فقد تفاقم بك أمر دائي ، وما أظنك إلا بعض أعدائي . قالت : مالك والإزار ، شط بك المزار ، لعلك تريد إرهانه فى الأضحية والأبزار[1] ؟ أخرج عنى يامقيت ، لا عمرت معك ولا بقيت ، أو عدمت الدين ، وأخذ الوزر باليعين ، يلزمنى صوم سَنة ، لا أغفيت معك سِنة ، إلا إن رجعت بمثل ما رجع به زوج جارتى ، وأرى لك الربح فى تجارتى . فقمت عنها وقد لوت رأسها وولولت ، وابتدرت وهرولت ، وجالت فى العتاب وهولت ، وضمت بنتها وولدها ، وأقامت باللجج والإنتصار بالحجج أَوَدَها . فلم يسعنى إلا أن عدوت أطوف السكك والشوارع ، وأبادر لما غدوت بسبيله وأسارع ، وأجوب الآفاق ، وأسأل الرفاق ، وأخترق الأسواق ، وأقتحم زريبة بعد زريبة ، وأختبر منها البعيدة والقريبة ، فما استرخصته استنقصته ، وما استغليته ، استعليته ، وما وافق غرضى ، اعترضنى دونه عدم عَرَضى ، حتى انقضى ثلثا يومى ، وقد عييت بدورانى وصومى ، وأنا لم نحصل من الابتياع على فائدة ، ولا عادت علىّ فيه من قضاء الأرب عائدة . فأومأت للإياب ، وأنا أجد من خوفها ما يجد صغار الغنم من الذئاب ، إلى أن مررت بقصّاب فى مجزرة ، قد شد فى وسطه مجزرة مبزرة ، وقصر أثوابه حتى كشف عن ساقيه ، وشمر عن ساعديه ، حتى أبدى مرفقيه ؛ وبين يديه ، عنز ، قد شد يديه فى روقيه ، وهو يجذبه فيبرك ، ويجره فما يتحرك ، ويروم سيره فيرجع القهقرى ، ويعود إلى وراء ، والقصاب يشد على إزاره ، خيفة من فراره ، وهو يقول : آه له من جان باغ ! وشيطان طاغ ، ما أشده ! وما ألدّه ! وما أصده ! وما أحده ! وما أكثره

(١) أى التوابل

بشحم ! وما أطيبه بلحم ! الطلاق يلزمة إن كان عاين تيسا مثله ؛ أو أضحية تشبهه قبله ، اضحية حفيله ، ومنحة جليله ، هنا الله من رُزِقَهَا ، وأخلف عليه رِزْقَهَا. فاقتحمت المزدحم انظر مع من نظر ، واختبر فيمن اختبر ، وأنا والله لا أعرف فى التقليب والتخمين ، ولا أفرق بين العجيف والسمين ، غير أنى رأيت صورة دون البغل وفوق الحمار ، وشكلا يخبرك عن صورة العُمَّار[1]. فقلت للقصاب ، كم طلبك فيه ، على أن تمهل الثمن حتى أوفيه ؟ فقال إبغنى فيه أجيرا ، وكن له الآن من الذبح مجيرا ، وخذه بما يرضى لأولى التقضى . قلت استمع الصوت ، ولا تخف الفوت . قال ابتعه منى نَسِيَّة ، وخذه هدية . قلت نعم فسق لى الضمير ، وما ما كسنى فيه بالنقير والقطمير . قال تضمن بى فيه عشرين كبارا ، أقبضها منك لانقضاء الحول دينارا دينارا . قلت إن هذا لكثير ، فاسمح منه بإحاطة اليسير . قال والذى خلق الحبة ، وبرأ النسمه ، لا أنقصك من هذا وما قلت سمسمه ، اللهم إن شئت السعة فى الأجل ، فأقضى لك ذلك دون أجل . فجلبنى للابتياع منه الإنساء فى الأمد ، وغلبنى بذلك فلم افتقر معه لرأى والد ولا ولد ، ولا أحوجت نفسى فى ذلك لمشورة أحد . وقلت قم اشتريته منك فضع البركة ، ليصح النجح فى الحركة . فقال ففيه ، بارك الله فيه ، وقد بعته لك ، فاقبض متاعك ، وثبت ابتياعك ، وها هو فى قبضك ، فاشدد وثاقة ، وهلم لنعقد عليك الوثاقة . فانحدرت معه لدكان التوثيق ، وابتدرت من السعة إلى الضيق ، واوثقنى بالشهادة تحت عقد وثيق ، وحملنى من ركوب الدين ولحاق الشين فى أوعر طريق . ثم قال لى هذا تيسك فشأنك وإياه ، وما أظنك الا تنهياه ، وآت بحمالين أربعة ، فإنك لا تقدر أن ترفعه ، ولا يتأتى لك أن يتبعك ولا أن تتبعه ، ولم يبق لك من الكلفة إلا أن يحصل فى محلك ، فيكمل سرور أهلك . وانطلقت للحمال وقلت هلم إلى ، وقم الآن بين يدى ، حتى انتهينا إلى

---

(١) العمار ، سكان البيوت من الجن

مجزرة القصاب ، والعنز يطلب فلا يصاب . فقلت : أين التيس يا أبا أويس ؟ قال إنه قد فر ، ولا أعلم حيث استقر . قلت اتضيع على مالى ليخيب آمالى ؟ والله لأنحرنك بالعصا ، كمن عصا ، ولأرفعنك إلى الحكام ، تجرى عليك منهم الأحكام ، قال مالى علم به ، ولا بمنقلبه ، لعله فر لأمه وأبيه ، وصاحبته وبنيه ، فعليك بالبريح . فانحدرت أنـــادى بالأسواق ، وجيران الزقاق ، من ثقف لى تيسا فله البشاره ، بعدما آتى بالأماره ، وإذا برجل قد خرج من دهليز ، وله هرير وهزيز ، وهو يقول من صاحب العنز المشوم ؟ لا عدم به النوم ، إن وقعت عليه عينى ، يرتفع الكلام بينه وبينى . قلت أنــا صاحبه ، فما الذى دهاك منى ، أو بلغك عنى ؟ قال إن عنزك حين شرد ، خرج مثل الأسد ، وأوقع الرهج فى البلد ، وأضر بكل أحد ، ودخل فى دهـليز الفخاره فقام فيه وقعد ، وكان العمل فيه مطبوخاً ونياً ، فلم يترك منه شياً ، ومنه كانت معيشتى ، وبه استقامت عيشتى ، وأنت ضامن مالى ، فارتفع معى للوالى . والعنز مع هذا يدور وسط الجمهور ، ويكر كرة العفريت المزجور ، ويأتى بالكسر على ما بقى فى الدهليز من الطواجن والقدور ، والخلق قد انحشدوا للضجيج ، وكثر العياط والعجيج ، وأنت تعرف عضرطة الباعة ، وما يحوون من الوضاعة ، وأنا أحاول من أخذه ما أستطيع ، وأروم لاطاعته من غير مطيع ، والباعة ، قد اكسبته من الحمـــاقة ، ما لم يكن لى به طاقة ، ورجل يقول المحتسب ، وأعرف ما تكتسب ، وإلى من تنتسب ، فقد كثر عنده بك التشكى ، وصاحب الدهليز قبالته يبكى ، وقد وجد عليك وجد الشكوى ، وأيقن أنك كسرت الدعوى ، وأمر بإحضارك ، وهو فى انتظارك ، فشــد وسطك ، واحفظ ابطك ، وإنك تقدم على من فتح باعه للحـــكم على الباعه ، ونصب لأرباب البراهين ، على أرباب الشواهين ، ورفع على طبقه ليملأ طبقه ، ثم امسكنى باليمين حتى أوصلنى للأمين ، وقال لى أرسلت التيس للفساد ، كأنك فى نعم الله من الحساد . قلت إنه شرد ، ولم أدر حيث ورد . قال ولم لا أخذت ميثاقه ، ولم تشدد وثـاقه ؟

ياشرطى ! طَرِّدْه ، واطرح يدك فيه وجرده . قلت اتجردني الساعة ولست من الباعة ؟ قال لا بد من ذاك، أو تضمن ما أفسده هناك. قلت الضمان، الضمان ! والأمان ، الأمان ! قال قـــد أمنت إن ضمنت ، وعليك الثقاف ، حتى يقع الانصاف ، أو ضامن كاف . فابتدر أحد اخواني ، و بعضْ جيراني ، فأدى عنى ما ظهر بالتقدير ، وآلت الحال للتكدير . ثم أردت الانصراف بالتيس لا كان كيانه . . . . . وإذا بالشرطى قد دار حولى ، وقال لى كاف فعـــلى ، بأداء جعلى ، فقد عطلت من أجلك شغلى ، فـلم يك عندى ما نكسر سورته ، ولا بما نطفىء جمرته، فاسترهن ميسورتى[1] بيته، ليأخذ ما بته. وتوجهت لدارى ، وقد تقدمت أخبارى ، وقدمت بغبارى ، وتعير صغارى وكبارى ، والتيس على كاهل الحمال يرغو كالبعير، ويزأر كالأسد إذا فصلت العير . فقلت للحمال انزله على مهل ، التعبيد .قد استهل . فحين طرحه فى الاسطوان ، كر إلى العدوان ، وصرخ كالشيطان ، وهم أن يقفز الحيطان ، وعلا فوق الجدار ، وأقام الرهجة فى الدار . ولم تبق فى الزقـاق عجوز إلا وصلت لتراه ، وتسل عما اعتراه ، وتقول بكم اشتراه ؟ والأولاد قد أرهقهم لهفه ، ودخل قلوبهم خوفـه . فابتدرت ربة البيت ، وقـالت كيت وكيت ، لا خل ولا زيت ، ولا حى ولا ميت ، ولا موسم ولا عيد ، ولا قريب ولا بعيد . سقت العفريت إلى المـنزل ، ورجعت بمعزل ، ومن قال لك اشره ما لم تره ؟ ومن قال لك سقه حتى توثقه ؟ ومتى تفرح زوجتك والعنز أضحيتك ؟ ومتى تطبخ القدور ، وولدك منه مغدور ؟ وبأى قلب تأكل الشوية ولم تخلص لك فيه النية ؟ واقلة سعدها ! واخلف وعدها ! والله لو كان العنز ، يخرج الكنز ، ما عمر لى دارا ، ولا قرب لى جوارا ؛ اخرج عنى يالكع ، فعل الله بك وصنع ! ومـا حبسك عن الكباش السمان

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلها تحريف عن كلمة : منسورية أو منصورية . وهو رداء يلبس فوق القفطان ولا يزال يستعمل فى بعض الجهات بمراكش . أنظر :

Dozy (R. P. A.) : *Dictionnaire détaillé des noms des vetements chez les arabes* p. 418 (Amsterdam 1845).

والضان الرفيعة الأثمان ، ياقليل التحصيل ، يامن لا يعرف الخياطة ولا التفصيل ! أدلك على كبش سمين ، واسع الصدر والجبين ، أكحل عجيب ، أقرن مثل كبش الخطيب ، يعبق من أوداكه كل طيب ، يغلب شحمه على لحمه ، ويسيل الودك من عظمه ، قد علف بالشعير ، ودبر عليه أحسن تدبير ، لا بالصغير ، ولا بالكبير ، تصلح منه الألوان ، ويستطرف شواه فى كل أوان ، ويستحسن ثريده ، وقديده فى سائر الأحيان ؟ قلت بينى لى قولك ، لم لا نعرف فعلك ، وأين توجد هذه الصفة ياقليلة المعرفة ؟ قالت عند مولانا وكهفنا ومأوانا الرئيس الأعلى ، الشهاب الأجلى ، القمر الزاهر ، الملك الظاهر ، الذى أعز المسلمين بنعمته وأذل المشركين بنقمته . . . واسترسل فى المدح فأطال وفيما ثبت كفاية .

أحمد مختار العبادى

قطعتان من السجاد المملوكى

بمتحف غرناطة الأثرى

يحتفظ متحف غرناطة الأثرى بقطعتين من السجاد[1] لم تحظيا للأسف الشديد بعناية الدارسين للآثار الإسلامية والباحثين فيها بالرغم مما لهما من أهمية[2]، ولقد أتاحت لى الظروف أثناء إقامتى فى إسبانيا دراسة هاتين القطعتين، واحداهما مسجلة بالمتحف تحت رقم ١٠٠٠ والأخرى ١٠٠١ .

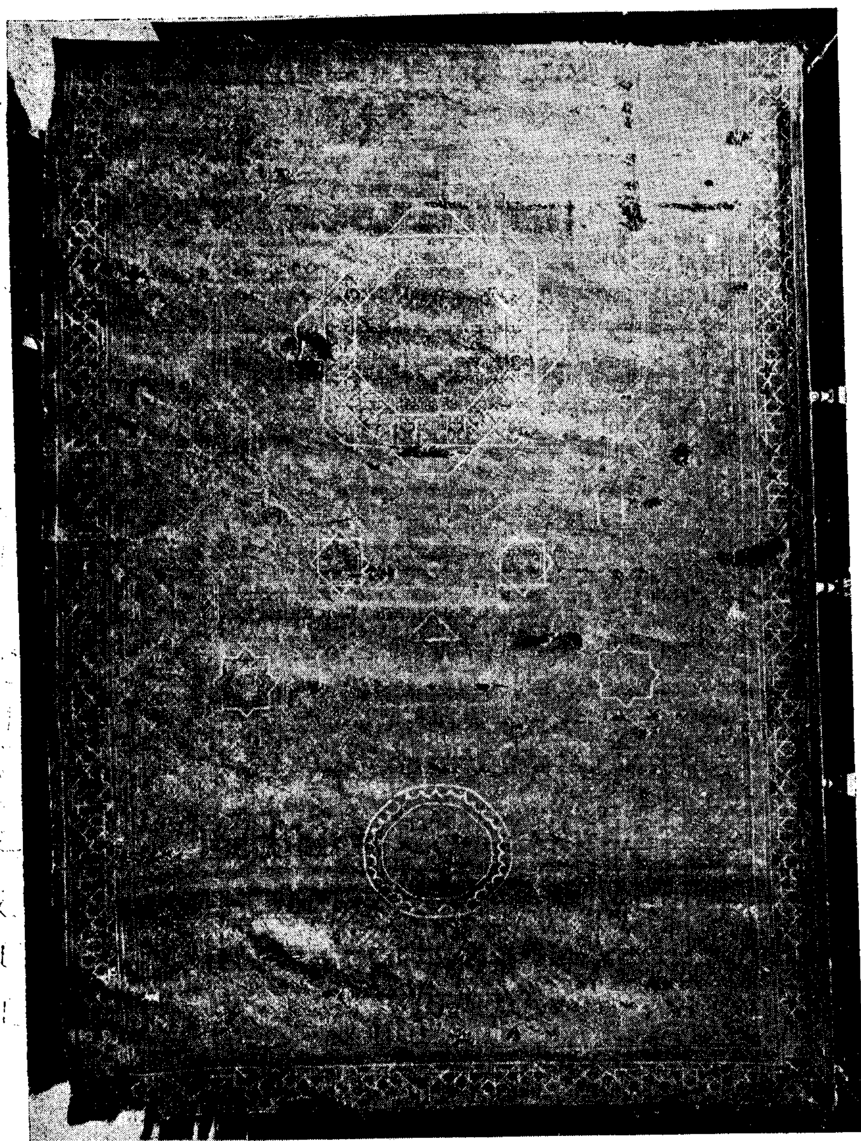
ومما يؤسف له أن القطعتين فى حالة شديدة من التلف، فهما غير كاملتين وبهما تمزق، وخميلتهما قد ذهبت عنهما، الأمر الذى تسبب فى ضياع معالم بعض العناصر الزخرفية، فلم يعد من سبيل إلى تبيانها إلا عن طريق دراسة الوجه الخلفى للسجادة، هذا مع العلم بأن السجادة رقم ١٠٠١ أحسن حالا من الأخرى.

والسجادتان من الصوف، واستخدمت فى نسجها العقدة الفارسية، وساد فيهما اللون الأبيض والأزرق والأخضر والأصفر على أرضية حمراء. والتشابه شديد بين القطعتين لدرجة يخيل معها أنهما قطعتان من سجادة واحدة غير أن الفحص الدقيق يثبت أن كل قطعة منهما تنتمى إلى سجادة مخالفة للأخرى. فالتصميم

---

(١) أخبرنى الأستاذ جومث مورينو Gómez Moreno العالم الأثرى الاسبانى أن والده شاهد هاتين القطعتين فى دير الملاك Convento del Angel الذى كان موجوداً فى شارع Gran Via بغرناطة، وأنهما كانتا أصلا فى جنة العريف. وإلى والده يرجع الفضل فى وصول هاتين القطعتين لنا بحصوله عليهما وإيداعهما فى المتحف المذكور.

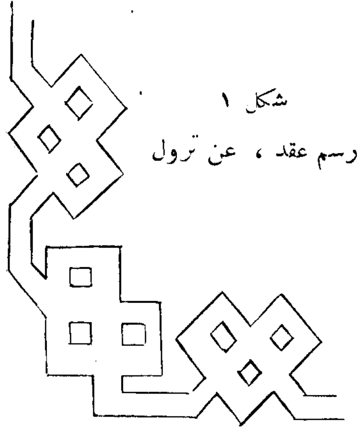
(٢) لم يرد ذكر لهاتين القطعتين فى القائمة التى أوردها الاستاذ إردمان عن السجاد المملوكى Kurt Erdmann: *Kairener Teppiche; Ars Islamica;* vol. VII: I p. 64-68 وقد تحدث بعض علماء الآثار من الاسبان عن هاتين السجادتين حديثاً مقتضياً وهما فى رأيهم سجادة واحدة.



لوحة رقم ١
سجادة مصرية من القرن الخامس عشر
متحف الآثار بغرناطة رقم ١٠٠١

العام يختلف بينهما علاوة على أن مقياس الرسم لبعض العناصر المتشابهة فى كل من السجادتين يختلف فى إحــــداهما عن الأخرى[(١)] . وها هو وصف هاتين القطعتين مبتدئين بالقطعة الأحسن حالا وهي التى تحمل رقم ١٠٠١ (لوحة ١).

وفى رأينا أن الجزء المتبقى من هذه السجادة يبلغ ثلثى مساحتها الأصلية تقريباً[(٢)] . ويزخرف هذا الجزء المتبقى موضوعان رئيسيان : أولهما عبارة عن شكل متعدد الأضــلاع يبلغ عددها ٢٤ ضلعاً ، وبداخله مربعان متقاطعان ، نتج عن تقاطعهما نجمة ذات ثمانية أطراف غير مدببة ، بداخلها مثمنان أحدهما داخل الآخر وبين زوايا المضلع الكبير ، أو يمسها من الخارج ، أشكال هندسية متنوعة بعضها عبارة عن مثلث وبعضها عبـارة عن نجوم ناتجة عن تقاطع مربعين (لوحة ٢).


شكل ١
رسم عقد ، عن ترول

وبداخل المثمن الأوسط نجمـــة متعددة الأطراف ، والفــراغ المحصور بين أطرافهـا وأضلاع المثمن مزخرف برسوم عقد متصلة[(٣)] (شكل ١). أما الإطار الناتج من المثمنين ففيه رسوم أزهار وسيقان مرتبة فى وضع زخرفى[(٤)] (شكل ٢) ؛ وبزوايـــا النجمة الخارجية رسوم نباتية مهذبة . وقد زُيِّن إطــــار الشكل المكون من الأربعة وعشرين ضلعاً برسوم تشبه الخطاف كل واحد منها معكوس الوضع

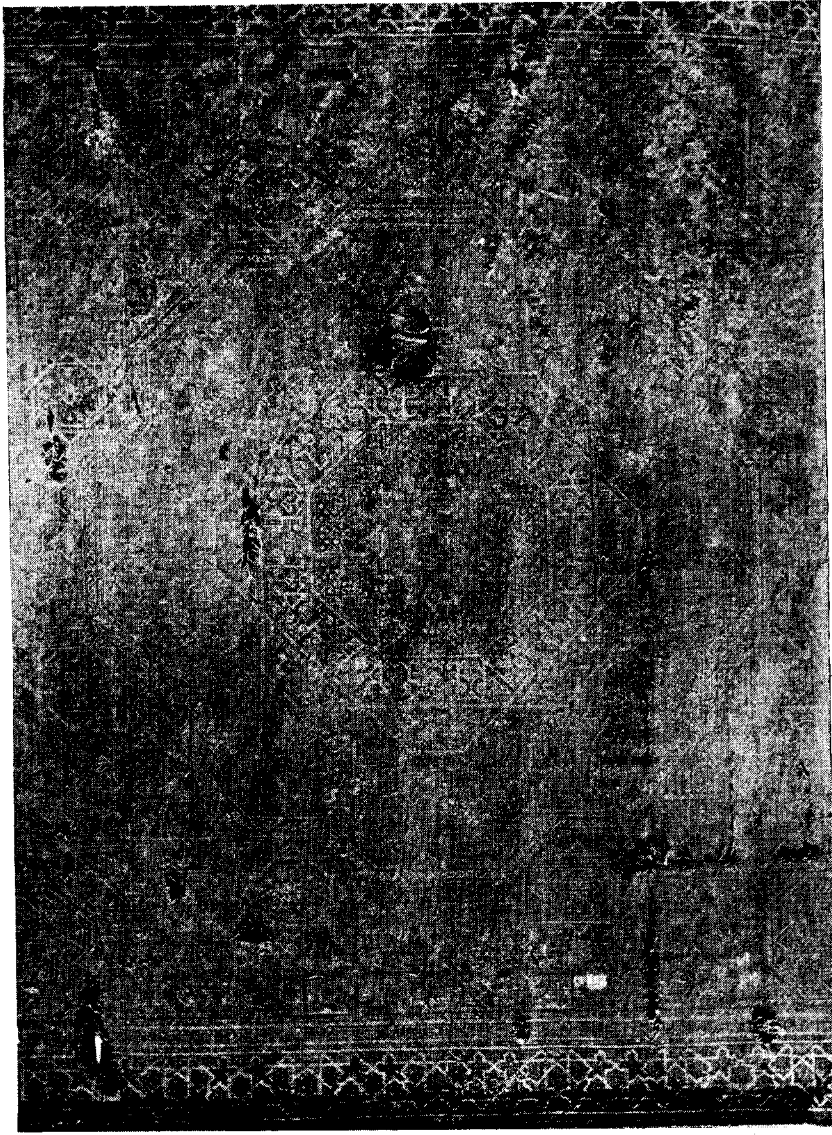
---

(١) بعض مقاييس السجادة رقم ١٠٠١ : ضلع النجمة الوسطى ٧٣ سم. المربع الكبير ١٧١ سم. ضلع آخر له ١٦٤ سم. أما مقاييس السجادة رقم ١٠٠٠ : النجمة الوسطى ٦٣ سم. المربع الكبير ١٦١ سم. ضلع آخر له ١٥٤ سم.

(٢) أبعاد هذا الجزء : ٤,٥ × ٣,٣٥ م

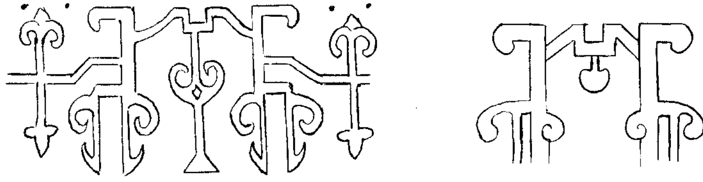
(٣) قارن رقم ٤٠ من شكل ١١ من مقال :
Siegfried Troll: *Damaskus Teppiche; Ars Islamica* vol. IV p. 231

(٤) قارن رقم ٣ من شكل ١١ من المقال السابق الذكر .

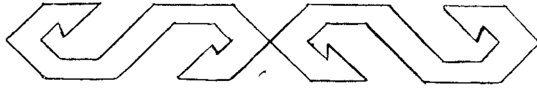


لوحة رقم ٢
جزء من السجادة رقم ١٠٠١ بمتحف الآثار بغرناطة
(مصر ، القرن الخامس عشر الميلادى)

بالنسبة للذى يجاوره(١) (شكل ٣). وبداخل النجوم والمثلثات المحيطة بهذا الموضوع كله رسوم أزهار وأوراق نباتية بعضها طبيعى وبعضها مهذب.



شكل ٢ : سجادة غرناطة ، عن ترول



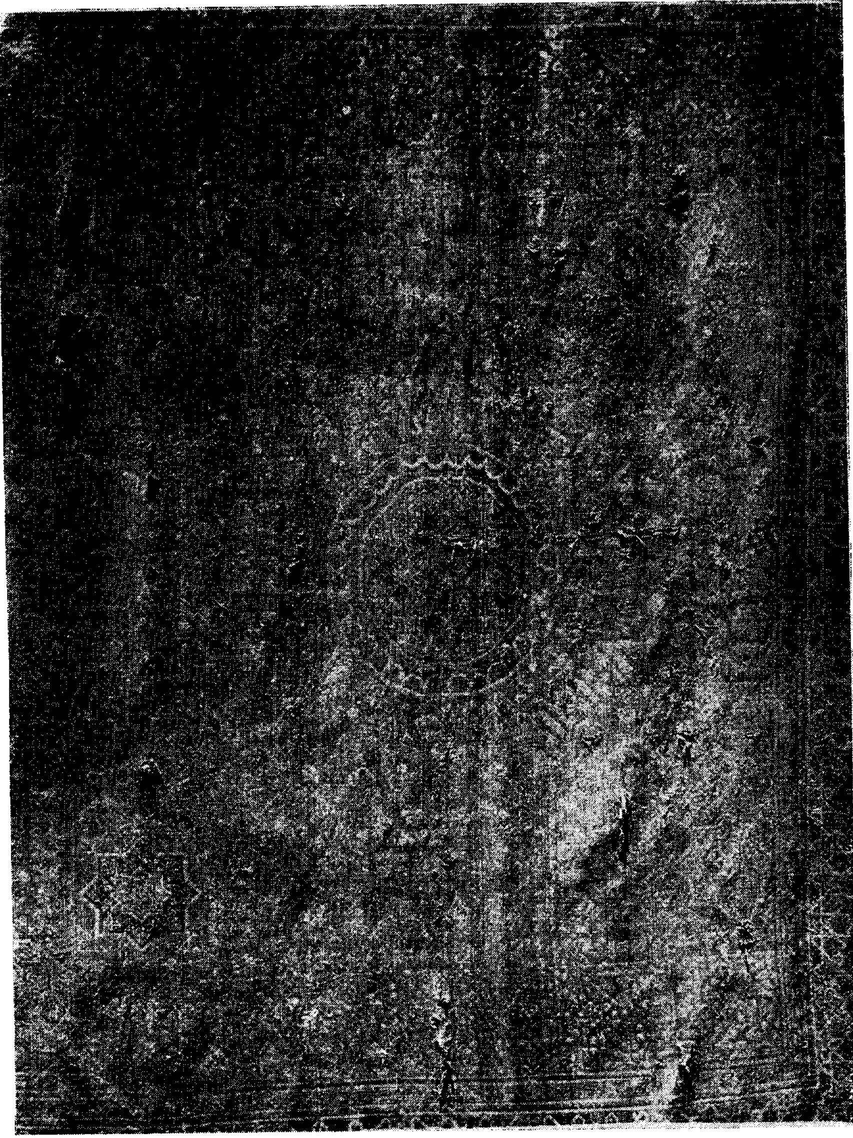
شكل ٣ : سجادة غرناطة

والموضوع الرئيسى الثانى عبارة عن ثلاثة أشكال بيضاوية متحدة المركز، لم يعد واضحاً منها غير الشكلين الداخليين، وداخل الشكل الأول رسوم عقد متصلة أيضاً. فى حين أن الفراغ الموجود بين محيط هذا الشكل ومحيط الشكل البيضاوى الأوسط قد زين برسوم أقواس متجاورة ظهرت كأنها العقود. والمساحة التى بين محيط الشكل الأوسط والمحيط الخارجى الذى انمحى أثره مزينة برسوم أشجار نباتية مهذبة كادت تمحى تماماً على وجه السجادة، غير أن آثارها يمكن مشاهدتها على الوجه الخلفي(٢) (لوحة ٣). ويشغل ما يمكن أن يكون الأركان الاربعة لهذا الموضوع أربعة نجوم من ثمانية أطراف موزعة بحيث تكوّن مستطيلا وبداخل هذه النجوم رسوم نباتية. وعلى جانبى هذا كله ـ وفى محاذاة الضلعين الطويلين ـ نجد رسوماً هندسية مكونة من تقاطع مثمنات وأشكال أخرى(٣)

(١) قارن رقم ٢٤ من شكل ١١ السابق الذكر.

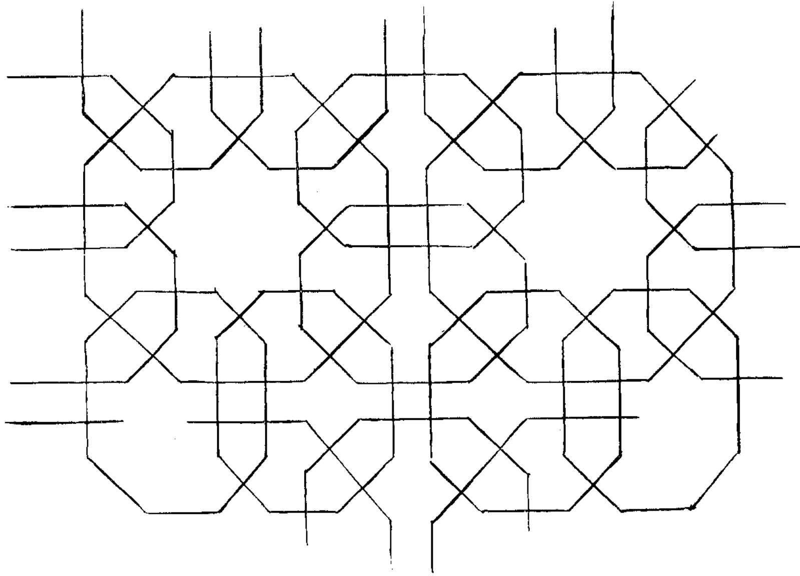
(٢) أنظر لوحة ٨ ، شكل ٣ من مقال الاستاذ ترول السابق.

(٣) نجد مثل هذا الموضوع فى منارة سادة بإيران ١١١٠م أنظر:
A Survey of Persian Art. vol. IV Pl. 358; Pijoan: *Summa* Artis; vol. XII fig. 361



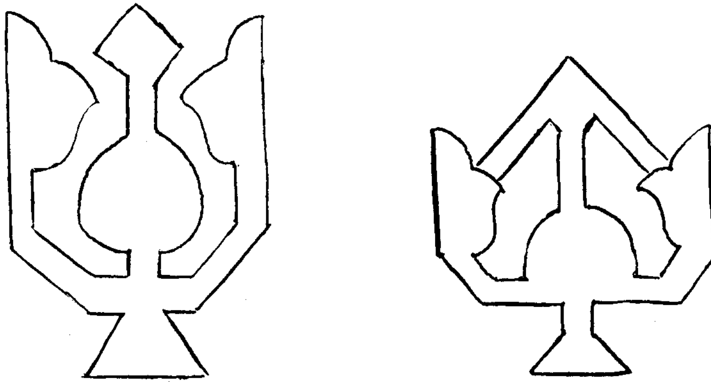
لوحة رقم ٣
جزء من السجادة رقم ١٠٠١ بمتحف الآثار بغرناطة
(مصر ، القرن الخامس عشر الميلادى)

(شكل ٤)؛ وعلاوة على هذا كله قد مُلئ الفراغ المتخلف عن هذه الموضوعات

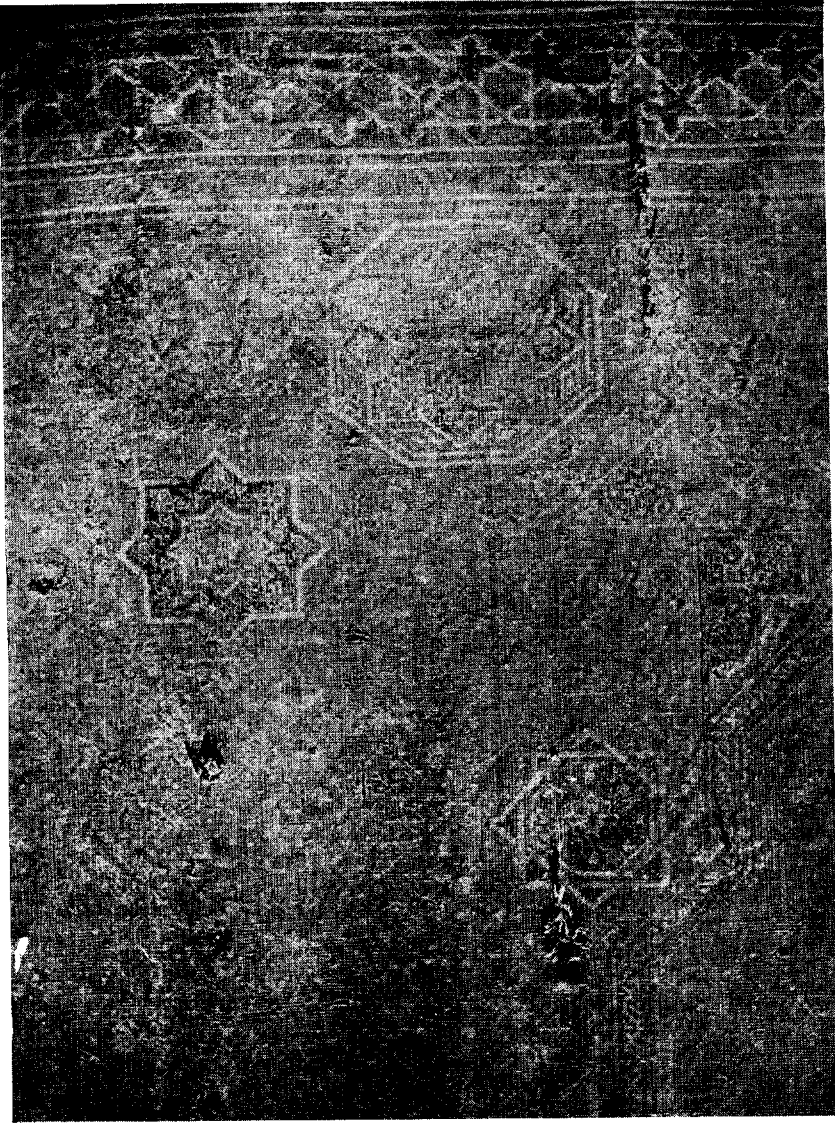


شكل ٤ : سجادة غرناطة

برسوم مختلفة (لوحة ٤) فنجد المثمنات المملوءة برسوم نباتية أو المثلثات أو ما يشبه رسوم الأباريق (شكل ٥) . وهناك عناصر زخرفية أخرى كثيرة، غير أنها غير واضحة للأسف الشديد .

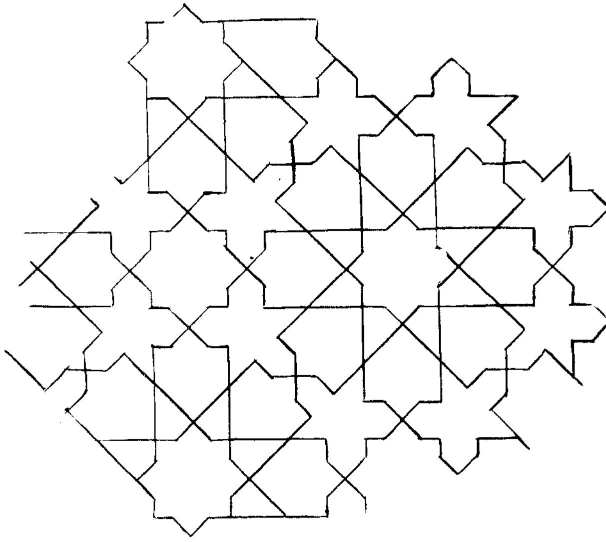


شكل ٥ : سجادة غرناطة ، عن ترول



لوحة رقم ٤
جزء من السجادة رقم ١٠٠١ بمتحف الآثار بغرناطة
(مصر ، القرن الخامس عشر)

وللسجادة إطارات ثلاثة أوسطها أعرضها وهو مزخرف برسوم أنصاف أطباق نجمية من ثمانية أطراف (شكل ٦) .



شكل ٦
سجادة غرناطة

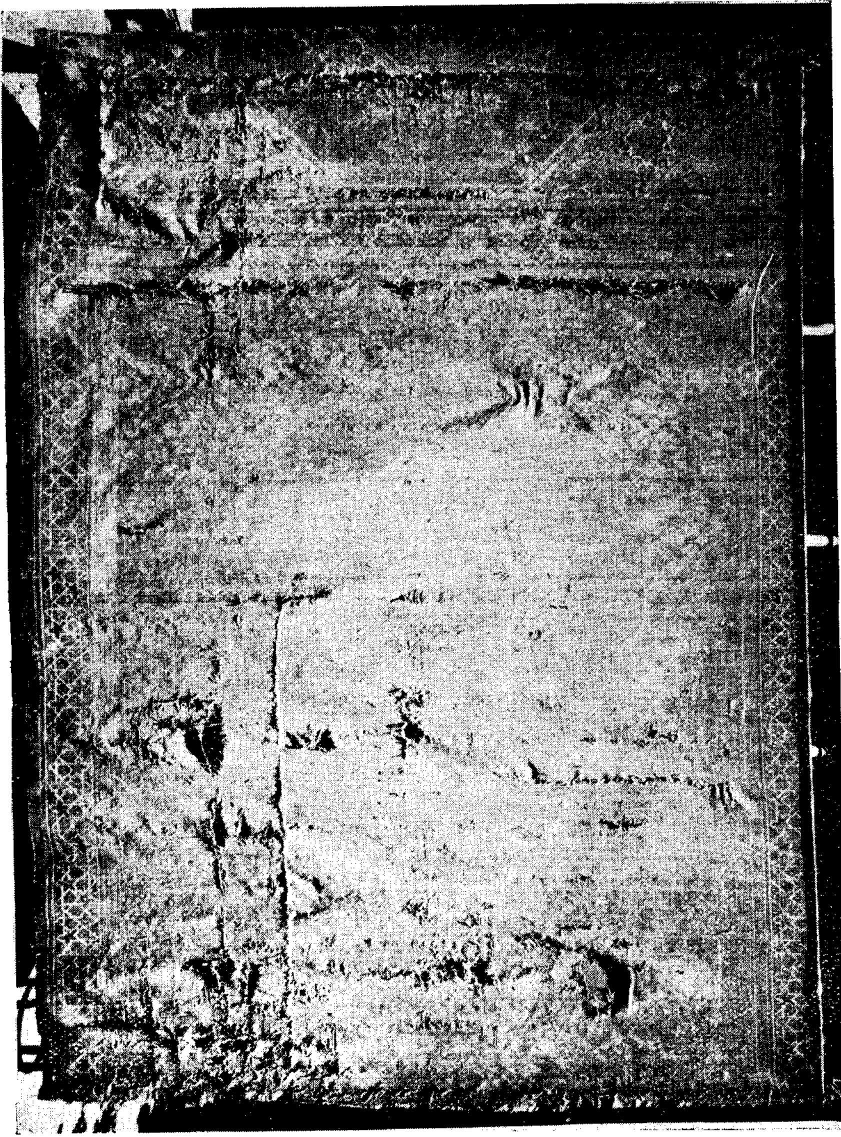
أما السجادة الأخرى رقم ١٠٠٠ (لوحة ٥) فما تبقى منها يزيد عن نصفها الأصلي بقليل[١] . ونجد به ذلك الموضوع المكون من الشكل ذى الأربعة وعشرين ضلعاً بما فى داخله من عناصر زخرفية وبما يحيط به من الخارج من رسوم ، وهذا كله لا يختلف عن مثيله فى السجادة الأخرى ، اللهم إلا فى مقياس الرسم ، إذ ينقص هنا بمقدار عشرة سنتيميترات تقريباً عن السجادة الأولى (لوحة ٦)

وكذلك تتشابه زخرفة الإطار فى كل من السجادتين (لوحة ٧) .

أما وجه الاختلاف بينهما فنجده فى الموضوع الثانى ، فقد رأينا فى السجادة الأولى ثلاثة أشكال بيضاوية فى حين أننا نشاهد هنا شكلين بيضاويين يحيط بهما مثمن . وكذلك يختلف شكل النجوم الموجودة بالأركان الأربعة لهذا الموضوع عن مثيلاتها فى السجادة الأولى (شكل ٧).

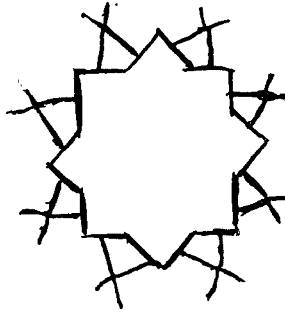
---

(١) أبعاد هذه السجادة ٤,٣٣ × ٣١,٧ م



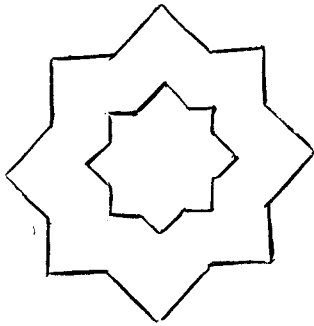
لوحة رقم ٥
سجادة مصرية من القرن الخامس عشر
متحف الآثار بغرناطة رقم ١٠٠٠

وبمقـارنة هاتين السجادتين بمجموعة السجاد التى تنسب الآن إلى مصر نجد تشابهاً كبيراً فى الصناعة والزخرفة والتلوين(١) ، فالتصميم العام وثيق الصلة



(ا) السجادة رقم ١٠٠٠

شكل ٧



(ب) السجادة رقم ١٠٠١

بينها جميعاً(٢) . وكذلك نلاحظ انتشار العناصر الزخرفية التي تزين مساحة سجادتى غرناطة فى السجاجيد الأخرى لهذه المجموعة . وقد رأينا مَثَلين للرسوم الهندسية التى تزين جزءاً من مساحة السجادتين فى الشرق الاسلامى .

والمعروف أن الأطباق النجمية ليست بقاصرة على الأندلس ، فهى موجودة بكثرة فى منتجات فنون الشرق الاسلامى : نجدها فى الفن المملوكى وفى الفن السلجوقى وفى غيرهما . حقاً أننا نجد هنا ميزة لم نعثر على ما يماثلها إلى الآن فى رسوم الأطباق النجمية فى فنون الشرق الاسلامى وأعنى بهذا أن اتصال أضلاع هذه الأطباق لا يتم بين ضلع كل طبق بضلع الطبق الآخر المجاور له بخطوط مستقيمة هكذا ولكنه يتم بخطوط متكسرة على هذا النحو .

---

(١) الدكتور زكى محمد حسن : فنون الاسلام ص ٤٣٤ ، ومقال الاستاذ ترول السابق الذكر .

(٢) أنظر اللوح ٨ ، ٩ ، ١٠ ؛ الاشكال ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٦ من مقال إردمان السابق ، الاشكال ١ ، ٢ ، ٦ ، ٧ ، من مقال ترول السابق ، شكل ٤٧ من :
Kenderich & Tattersall; Hand-woven Carpets



لوحة رقم ٦
جزء من السجادة رقم ١٠٠٠ بمتحف الآثار بغرناطة
(مصر ، القرن الخامس عشر الميلادى)

ونجد مثل هذه الخاصية فى بعض زخارف قصر الحمــــراء(١).

ولكن على فرض أننا لن نعثر على ما يماثل هذه الأطباق النجمية الموجودة بهاتين السجادتين فى فنون الشرق الاسلامى ، فإننا لا نتفق مع الأساتذة الإسبان الذين نسبوا هاتين السجادتين إلى صناعة الاندلس(٢) اعتماداً على هذه الأطباق النجمية فقط ، وذلك للأسباب الآتية :

١ ـ عدم استخدام العقدة الفارسية فى صناعة السجاد بإسبانيا ، إذ أن العقدة التى استخدمت فى أقدم ما وصل إلينا من السجاد الإسبانى ـ وهى سجادة المعبد ـ هى العقدة الإسبانية التى تعقد فيها الخصل على خيط واحد من خيوط السداة . وقد ظلت العقدة الإسبانيـــة هى المستخدمة بمفردها إلى أن أدخلت العقدة التركية فى صناعة السجاد الإسبانى ابتداء من القرن ١٧ م(٣). فهل من المعقول ألا نجد أثراً للعقدة الفارسية فى صناعة السجاد بإسبانيا لو أن هاتين السجادتين قد صنعتا حقاً فيها ؟

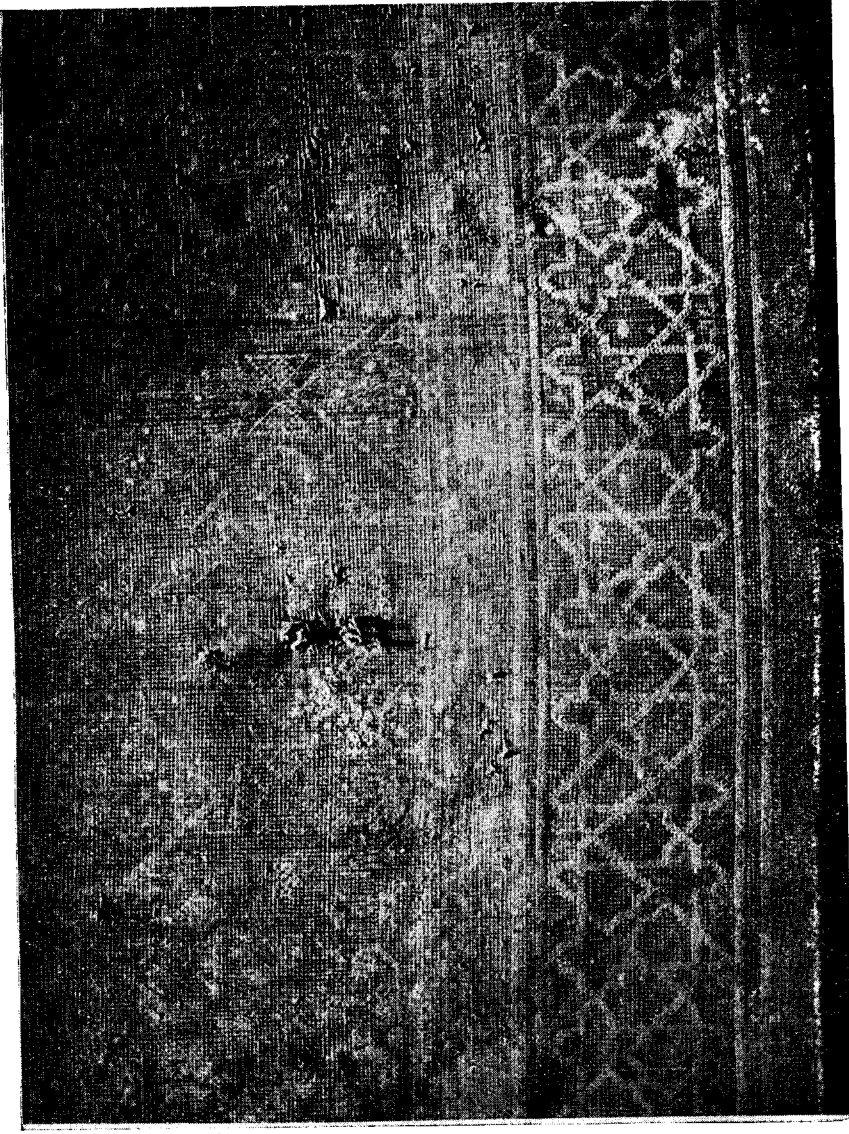
٢ ـ أننا لا نجد أثراً للتصميم الذى اتبع فى زخرفة هاتين السجادتين فيما عداها من السجاد المنسوب إلى اسبانيا ، حتى ولا فى مجموعة السجاد المسمى بسجاد هولبين الذى استخدمت فى زخرفته العناصر الهندسية ، وعــلاوة على ذلك لا

---

(١) José Ferrandis: *Catálogo de la Exposición de Alfombras Antiguas Españolas*, p. 18
ومما هو جدير بالملاحظة أنـــه بالرغم من وجود هذه الخاصية ، إلا أننى لم أعثر على مثل أندلسى مشابه تماماً لرسوم الإطار ولم يرد له شبيه فى دراسة الأستاذ أنطونيو بييس للرسوم الهندسية ، أنظر : Antonio Prieto Vives: *La Simetria y la composición de los Tracistas Musulmanes* (Investigación y Progreso Año VI nº 3. Marzo 1932)

(٢) Torres Balbás: *Ars Hispaniae;* vol. IV p. 250; Marqués de Lozoya: *Historia del Arte Hispánico* t. III p. 394 أما الاستاذ فراندز فيتشكك فى نسبتها إلى الاندلس ويرى أنها شرقية الطراز ويرجح عملها بالأندلس اعتماداً على زخرفة الإطار . ويقول إنها ربما كانت من عمل فنان شرقى أقــام فى غرناطة : انظر ص ٢٩ ، ١٠٥ من كتابه السالف الذكر ؛ مقـاله عن معرض السجاجيد الاسبانية القديمة فى مجلة : *Revista Española de Arte;* sept. 1933; año II, vol: 7 p. 360

(٣) فراندز : الكتالوج ص ١٨



لوحة رقم ٧
جزء من السجادة رقم ١٠٠٠ بمتحف الآثار بغرناطة
(مصر ، القرن الخامس عشر الميلادى)

نجد أثراً للعناصر الزخرفية التي استخدمت فى زخرفة هاتين السجادتين فى زخارف السجاد الإسبانى كله .

٣ ـ استيراد إسبانيا للسجاد من الأقطار الشرقية كما تدل على ذلك الوثائق المحفوظة ، وقد أورد الدكتور اردمان بعض هذه الإشارات ، ونضيف إليها ما فاته منها[١] ، إذ أنه لم يشر إلى ما هو أقدم من القرن الثامن عشر الميلادى أو على وجه التحديد إلى عام ١٧٠١ م إذ توجد إشارة إلى وجود سجاد مصرى فى عام ١٦٧٧ م ضمن مقتنيات Fernando de Valenzuela كما هو وارد فى سجل القصر الملكي فى عهد شارل الثانى إذ يقول : « وزيادة على ما ذكر . ثلاثة من سجاجيد مسينا وثلاثة تركية وواحدة من القاهرة » .

« Cita, además, tres alfombras de Mesina, tres turcas y una del Cairo »[٢].

ثم إن التبادل الفنى كان قائماً بين الشرق وغرناطة ، ودليلنا على ذلك ـ علاوة على ما ذكره المؤرخون العرب ـ تلك الأجزاء من الأوانى الخزفية من صناعة مصر أو الشام التى عثر عليها فى حفريات الحمراء والموجودة الآن فى متحف قصر الحمراء[٣] .

ولهذا كله نرى أن هاتين السجادتين مصريتان من صناعة القرن الخامس عشر الميلادى ، وأننا بإزاء مثلين لهذه الصناعة لم يكونا معروفين لنا من قبل تضيفهما إلى الأقسام التى درسها الأستاذ ترول[٤] ويختلفان عنها فى زخرفة الإطار التي لم نجد لها شبيهاً فيما وصل إلينا من هذا السجاد .

جمال محمد محرز

---

(١) Erdmanu: *Kairener Tedpiche; Ars Islamica;* vol. V. 2

(٢) فراندز : المصدر السابق ص ٧٢

(٣) لا يميل الأستاذ فراندز إلى كون هذه السجادة مستوردة من الخارج نظراً لحجمها الكبير (ص ٢٩ من كتابه السالف الذكر) . ولكن هذا لا ينهض دليلا خصوصاً وأن السجادة إذا ما طويت سهل نقلها من مكان إلى آخر .

(٤) Troll: *Damaskus Teppiche; Ars Islamica;* vol. IV



لوحة رقم ٨

سجادة مصرية القرن ١٦ م .Oesterreichisches Museum, Wien

المراجع

الدكتور زكى محمد حسن : فنون الإسلام القاهرة ١٩٤٨

Erdmann, K: *Kairener Teppiche* (Ars Islamica vol. V: 2. 1938, vol. VII: 1 1940)

Ferrandis, J.: *Catálogo de la Exposición de alfombras antiguas españolas.* Madrid 1933.

— : *Exposición de alfombras antiguas españolas* (Revista Española de Arte) Sept. 1933 Año II nº 7.

Kenderich & Tattersall: *Hand-woven Carpets,* London 1922.

Marques de Lozoya: *Historia del Arte Hispánico* Madrid 1940.

Pijoan: *Summa Artis,* vol. XII Madrid 1949

A Survey of Persian Art. vol. IV. Oxford Press 1938.

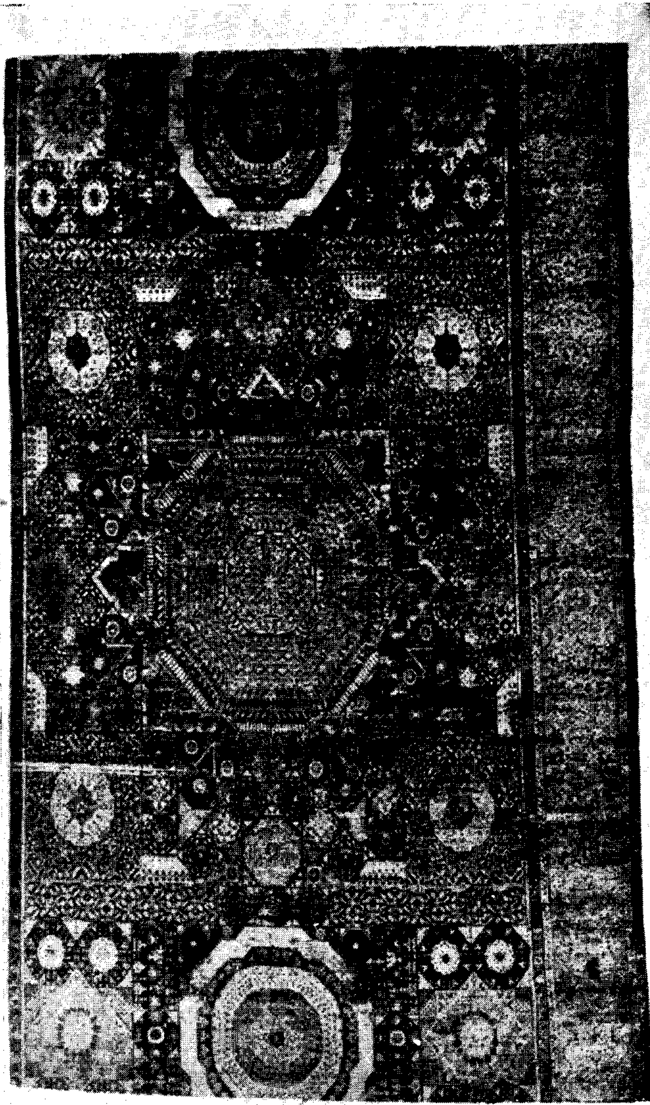
Torres Balbás: *Ars Hispaniae* vol. IV

Troll, S: *Damaskus Teppiche* (Ars Islamica, vol. IV 1937)

Vives, Antonio: *La Simetria y la composición de los Tracistas Musulmanes* (Investigacion y Progreso. Año VI nº 3 Marzo 1932).



لوحة رقم ٩
سجادة مصرية القرن ١٦ م
كانت محفوظة فى القسم الإسلامى من متحف برلين



لوحة رقم ١٠

سجادة مصرية القرن ١٦ م Oesterreichisches Museum, Wien.

نص جديد عن

فتح العرب للمغرب

لا زلنا إلى الآن بعيدين عن الوصول إلى كشف النقاب تماماً عن تاريخ فتح العرب للمغرب ، وإذا كنا اليوم على علم بمراحل الفتح الرئيسية التي تتابعت على طول نصف قرن من الزمان ، فإن التفاصيل لا زالت قيد الابهام ، ولا زال الترتيب الزمني للحوادث متعارضاً متناقضاً . وسبب هذا الإبهام هو أن تاريخ ذلك الفتح ، كما ترويه المصادر العربية التي بين أيدينا ، إنما يقوم على مجموع من المعلومات تنقصها الدقة في معظم الأحيان ، ويكتنفها الغموض بسبب ما يحيط بها من أخبار ذات طابع أسطوري ، والفتح يتراءى لنا خلالها وكأنه حكاية خرافية ، لا سلسلة من الحملات العسكرية وما يعتورها من هزائم وانتصارات تبعاً لِما تنجلي عنه المعارك . إن الروايات التي تقص أخبار هذا الفتح كثيرة ، ولكنها كلها تقريباً ترجع إلى عصور متأخرة ، وبعضها ينقل عن بعض بصورة عامة ، وتشوبها شوائب التحيز الظاهر ، وهي لا تقدم لنا إلا قدراً ضئيلا من المعلومات الايجابية توردها في غضون فيض من الكلام تخالطه الأخبار الموضوعة وأحاديث العجائب في كل حين ، وهي تعتمد على روايات متباينة يعارض بعضها بعضاً : رواية شرقية قديمة يمثلها بصورة خاصة المؤرخ المصري ابن عبد الحكم ، وهو يبدو فيها أقرب إلى المحدِّث منه إلى المؤرخ ، ورواية مغربية ذات طابع مشرقي إلى حد ما ، ثم رواية أندلسية مغربية .

ويندُر بين من أرّخ المغرب مَن الأوروبيين من تكلف مشقة وضع هذا

الخليط المركب موضـــعَ الدرس الصبور وتجشّم مشاق غربلته ، حتى أولئك القلائل منهم الذين يستطيعون الرجوع إلى الأصول العربية مباشرة دون الاعتماد على الترجمات المنشورة وحدها . ومما لا تخفى دلالته فى هذا المقام أن بعض مؤلفى الكتب المتداوله ، التى نُشرت أو أعيد نشرها هذه السنوات الأخيرة ، والتى أُلِّفت للجمهور لا للباحثين عن تاريخ القرن الأول من تاريخ الإسلام ، لا زالوا يقدمون لقرائهم معلومات كثيراً مـا تكون متناقضة بعضها مع بعض ، ويردِّدُون آراءً لا يستطيعون ستر ضعفها ، ويُعوِّلون على ترتيب زمنى للحوادث يختلف اختلافاً محسوساً بين كتاب وآخر .

وإذا نحن تركنا جانباً بِضْعَ صفحات ناصعة كتبها وليام مرسيه[1] أو ذلك المقال القصير الذى يوحى بالكثير الذى نشره جورج مارسيه أخيراً[2] ، استطعنا أن نقول إن الدراسة الفرنسية النقدية الوحيدة التى بين أيدينـا هى تلك التى نشرها روبرت برونشفيج عن روايـة ابن عبد الحكم ، وهي دراسة أساسها مـا يعرض له ابن عبد الحكم فى سياق كلامه من مسائل فقهية شرعية[3] ، وقـد اعتمد برونشفيج على القطعة التى نشرها المأسوف عليه أ. جاتو[4] من كتاب ابن عبد الحكم ، مشفوعة بتعليق بالغ الدقة والأمـانة ، جمع فيه على نحو سهل المأخذ أهم الإشارات الخاصة بأولئك الرجال الذين أدخلوا المغرب فى رحاب الإسلام .

---

(١) كتب وليام مارسيه William Marçias فى هذا الموضوع بحثين هما :
Un siècle de recherches sur le passé de l' Algérie musulmane, dans *Histoire et historiens de l' Algérie,* Paris, 1931, p. 150
Comment l' Afrique du Nord a été arabisée in *AIEO* IV, (حوليات معهد الدراسات الشرقية) 1938, p. 1 sqq.

(٢) George Marçais, *Sidi 'Uqba, Abu l-Muhajir et Kusaila* in *CT,* I, 1953 pp. 11-17
وجورج مارسيه هو صاحب الفضل فى أحسن ما لدينا من التواريخ المختصرة لهذا الفتح أنظر :
La Berbérie musulmane et l' Orient au Moyen Age. Paris, 1946, pp. 19-40.

(٣) Brunchvig, *Ibn 'Abdalhakam et la Conquête de l' Afrique du Nord par les Arabes: étude critique,* in *AIEO,* VI, 1942-47, p. 108-155.

(٤) Ibn 'Abd al-Hakam, *Conquête de l' Afrique du Nord et de l' Espagne,* 2° éd., Alger, 1947.

وهذا ومن المفهوم أننا لا نستطيع أن نعول على النظريات التى قال بها أ. ف. جوتييه فى تهور بالغ.

ولسنا الآن بسبيل تقديم بيان مفصل بهذه الروايات القديمة التى أشرنا إليها(١)، بل سنكتفى بالإشارة إلى أن معظمها يعتمد على الرواية الأندلسية المغربية، وهى التى تتجلى بصورة واضحة فيما كتبه فى زمن متأخر النويرى فى «نهاية الأرب» وابن الأثير فى «الكامل» و«أسد الغابة» عن هذا الفتح، معتمدَيْن على مصادر أندلسية فى الغالب، وهى فيما يظهر، الرواية التى نجدها فى مجموعة المدَوَّنات المغربية التى كُتبت فى العصور الوسطى المبكرة، واعتمد عليها ابنُ عذارى المراكشى اعتماداً مباشراً أو غير مباشر فى كتابة الصفحات التى اختص بها هذا الفتح فى مستهل الجزء الأول من البيان المغرب.

ولا يختلف اثنان فى تقدير المكانة الممتازة التى يحتلها «بيانُ» ابن عذارى بين كتب التاريخ الأندلسى والمغربى. إذ هو أهم ما بين أيدينا من المراجع عن عصور الاسلام فى الغرب وأكثرها تفصيلا، فهو مجموع تاريخى حفيل للمغرب الإسلامى عرض فيه مؤلفه أحداث هذا التاريخ من الفتح الاسلامى حتى السنوات الأولى من القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) وهو يفوق بصورة فريدة كل ما دُوِّنَ بعده من التواريخ الأندلسية المغربية، سواء من حيث وفرة المادة التى اعتمد عليها أو من حيث تنوعها. بل إننا نجد نفراً من كبار الكتاب ممن أرخوا للمغرب والأندلس حتى نهاية القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) من أمثال ابن خلدون وابن الخطيب من أوائل الناقلين منه المعتمدين عليه، على الرغم من أنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء الاشارة إليه فيما ينقلون عنه. أما ابن عذارى فلا يجرى على ذلك الاسلوب، بل

---

(١) يمكننا أن نضيف إلى النصوص المعتمد عليها إلى الآن النص الذى يورده المالكي فى «رياض النفوس» طبعة حسين مؤنس ج ١، القاهرة ١٩٥١ ص ٨ وما يليها، وهذا النص كما قال جاتو «خليط تختلف قيمة أجزائه اختلافاً ظاهراً» أنظر بحثه الذى أشرنا إليه، ص ٢٨

يحرص دائماً على ذكر مصادره، متأسياً فى ذلك بما فعله المؤرخ القرطبى ـ الذى سبقه بقرنين من الزمان ـ أبو مروان بن حيان فى «المقتبس». وإذا كانت تنقص مؤلف «البيان» ملكة النقد المرهفة، وإذا كنا نلاحظ أنه يجرى على التقليد العـام الذى جرى عليه مؤرخو الاسلام من سرد الحوادث فى صورة حوليـــات، إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية اليد الجليلة التى أسداها لتاريخ الغرب الإسلامى، وهي احتفاظه لنا بفقرات طويلة قبسها من كتب فى تاريخ المغرب أُلِّفت فى نهايـة العصور الوسطى، ولم تُبق عليها يد الزمان؛ ومن ثم فكتابه يضم مجموعة قيمة من النصوص التى لا تقدر قيمتها، أوردها منسوبة إلى أصحابها فى الغالب، ومن هنا فمن الطبيعى والمعقول أن نولى «البيان المُغرب» مكاناً خاصاً فيما يتصل بتاريخ الفتح العربى وتطوراته، وذلك بسبب ما يورده صاحبه من التفاصيل وما اعتمد عليـــه من الاصول وما يسوقه من النصوص.

وقد كانت تنقص الجزء الأول من «البيان» لسوء الحظ قطعة كبيرة فى أوله، بسبب خرم فى مخطوطة لايدن التى اعتمد عليهـا دوزى فى طبعته التى قاربت القرن عمراً، وأشار إلى ذلك أ. جاتو مرتين فيما كتب من تعليقات على تاريخ ابن عبد الحكم(١)، وعند ما ترجم فنيان كتـاب «البيان» إلى الفرنسية ظل هذا النقص يشوب هذه الترجمة البالغة الدقة، ولكننا تمكنّا أخيراً من سد هذ االنقص بفضل المخطوط الجديد الذى عثرنا عليه لهذا الكتاب، وهو الذى استعملناه إلى جانب مخطوط لايدن فى نشره من جديد(٢). بيد أن هذه الصفحات التى أُخرجت إلى النور منذ خمس سنوات لم تستثر إلى الآن اهتمام المتخصصين فى تاريخ الغرب الاسلامى.

---

(١) نفس المصدر المشار إليه فى هامش ٤ ص ١٥٧ (تعليق ٧٤) و ص ١٥٩ (تعليق ٨٩)، وانظر أيضاً ص ٢٩ (تعليق ١)

(٢) نشره G. S. Colin و E. Lévi-Provençal مجلد ١، لايدن ١٩٤٨

وهذه الصفحات الجديدة من «بيان» ابن عذارى، التى كان نقصها يشوب الطبعة الأولى لهذا الكتاب، تتناول لحسن الحظ حلقةً هامة من حلقات الفتح العربى للمغرب كانت موضع مناقشة طويلة بين الباحثين، وهى التى تتعلق بحملة عقبة بن نافع على المغرب الأقصى، ذلك التابعى الكبير مؤسس القيروان الذى لقى الشهادة فى سبيل الله. ولقد قيل فيه بحق: «إنه أجدر ببطولة فتوح المغرب من موسى وطارق ببطولة فتوح الأندلس[١]»، وهذه الصفحات الجديدة من البيان تقص علينا فى تفصيل ظروف عود عقبة إلى المغرب وتوليه شئون الفتح فيه بعد عزله من الولاية الأولى، وهي تحكى أخبار حملته التى خرج فيها من القيروان وأوغل حتى بلغ قلب مراكش، وغَزَاته فى نواحى الأطلس الكبرى، ثم عودته إلى افريقية واستشهاده فى «تَهُودَة» أمام عدو مُكاثِرٍ عنيد، مما ارتفع به إلى مراتب الشهداء.

وإذا كان الشك قد أحاط إلى الآن بحملة عقبة بن نافع على المغرب الأقصى كحقيقة تاريخية، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى قلة النصوص التى تتحدث عنها وقلة التفاصيل التى توردها هذه النصوص، بل إن روبرت برونشفيج ذهب إلى حد أن قال أخيراً: «إذا كان من الممكن أن ننظر إلى حملة عقبة ابن نافع على أنها حقيقة تاريخية، فإن سلامة الحس تحدونا إلى أن نقصرها على «الجزائر» الوسطى، وربما جاز أن نقول إنها بلغت ـ على أكثر تقدير ـ منطقة وَهْران الحالية ووادى نهر شليف، حتى نعثر على ما يدحض ذلك الفرض[٢]»

ويبدو أن دراسة التفصيلات الدقيقة التى يوردها «البيان» تستدعى إعادة النظر فى هذا الرأى وَتُبَرِّرُها، وهذه التفصيلات تعتمد على المصادر القديمة التى

---

(١) Brunschvig, *op. cit.*, pp. 136-137

(٢) نفس المصدر ص ١٣٨ وقد ورد هذا فى:
Ch. A. Julien, *Hist. de l' Afrique du Nord*, t. II, (rev. R. Le Tourneau), Paris, 1952, p. 17

ترجع إلى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وهى تمثل على الأكثر، بسبب مواطن أصحابها، الروايتين الأندلسية المغربية والافريقية عن فتح المغرب فى نفس الوقت، ذلك أن الأولى منهما سجلها وحدد معالمها احمد الرازى[١] فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) وسَجَّلَ الثانية محمد بن يوسف الوراق الذى هاجر من القيروان إلى قرطبة وتوفى فى هذا البلد الأخير عام ٣٦٣/٩٧٣ بعد أن ألف للحكم المستنصر تاريخاً لافريقية حتى أيامه[٢].

ومن المراجع التى يعتمد عليها ابن عذارى فيما يتصل بما يرويه عن أعمال عقبة فى ولايته الثانية كتابٌ تسهل مُرَاجعته والتحقق مما فيه، لأن نصه قد نشر وترجم إلى الفرنسية منذ زمن طويل، حتى لبيدو وكأنَّ مؤرخى ذلك الفتح من المحدثين قد استبعدوه أو نَسَوْه، ذلك هو كتاب « صفة المغرب » المستخرج من مسالك الجغرافى الأندلسى أبى عبيد البكرى المتوفى عام ٤٨٧/١٠٩٤، ولسنا بحاجة إلى أن نقول[٣] إن البكرى يورد فى ثنايا كلامه معلومات أساسية عن التاريخ السياسي للمغرب، استقى جزءاً كبيراً منها عن محمد الوراق الذى ذكرناه فيما سلف، وإلى جانب هذه المقتبسات من البكرى يضيف ابن عذارى قطعاً أخرى من كتاب يحمل نفس الاسم « صفة المغرب » وينسبه إلى رجل يسمى الإشْبِيلى.

ويعتمد ابن عذارى إلى جانب ذلك على مؤرِّخَيْن معروفين، أولهما ابن أبى الفَيَّاض المتوفى سنة ٤٥٩/١٠٦٦، وهو أندلسى من أهل إستَّجه، وقد

(١) أنظر عن هذا المؤرخ كتابنا:

Histoire de l' Espagne Musulmane, tome III, Paris, 1953, pp. 501-506

(٢) أنظر عن محمد الوراق بصفة خاصة:

R. Brunschvig, *Un aspect de la littérature historico-géogrrphique de l' Islam,* dans les *Mélanges Gaudefroy-Demombynes,* le Caire, 1935-45, pp. 151-152.

(٣) أنظر مقالنا عن أبي عبيد البكرى فى دائرة المعارف الاسلامية الطبعة الثانية ج ١ فصلة ٣ (تحت الطبع).

حملة عقبة بن نافع على المغرب الأقصى
(٦٠ – ٦٣ / ٦٨٠ – ٦٨٣)

كتب تاريخا للغرب الاسلامى يعرف «بالعبر»[١] والثانى هو المؤرخ المغربى ابن القطّان صاحب «نظم الجمان»[٢]. وأضاف ابن عذارى ـ إلى جانب ذلك كله ـ رواية ينسبهـا إلى أبى يوسف بن عبد البر النَّمرِى المحدث المعروف صاحب « الاستيعاب فى معرفة الأصحاب » وقد ولد ابن عبد البر فى قرطبة عام ٣٦٨/٩٧٨ وتوفى فى شاطبة عام ٤٦٣/١٠٧٠[٣]، وقد أورد فى « الإستيعاب » ترجمة لعقبة لم يتنبه أحد إلى الآن إلى الاستفـادة منها مع طولها ودقتها ، وهذه الرواية[٤] تدخل دون شك فى نطاق الرواية الأندلسية ، وإن كانت لا تضيف شيئاً جديداً إلى ما نجده فى هذه الصفحات الجديدة من « البيان » ، ولو أننا لم نجد هذه الصفحات ، لكان من الممكن أن نستعيض بمـادة « الاستيعاب » عنها ، ولو إلى حد ما .

ويقدم إلينا ابن عذارى بعد ذلك سلسلة من المعلومات الدقيقة غير المتوقعة عن حملة عقبة على جبال الأطلس الكبرى ووادى سُوس، ولابد أنه وقف عليها فى مراكش ـ حيث ألّف « البيان » أو فى الجبل القريب منها. ومن المؤكد أنـه فى بيئة محافظة مقفلة كالبيئة البربرية فى جنوبى مراكش ـ حيث لا زالت ذكريات دعوة محمد ابن تومرت وحركة الموحدين حية يتناقلها الناس ـ ألا تتلاشى ذكريات حلقـات الفتح الإسلامى لهذه النواحى حتى زمن ابن عذارى ، ولهذا فإننا نجده يستشهد فى بعض ما يرويه برجل من أهل بلده

---

(١) أنظر عن هذا المؤرخ :

F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y géografos árabigo-españoles*, Madrid, 1898, p. 138 (n° 103)

(٢) لا نملك من هذا الكتاب إلا جزءاً يدور على نهاية المرابطين وأوائل الموحدين ، أنظر :
Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928, p. v et n. 1

(٣) أنظر : Pons Boigues, *Ensayo*, pp. 147-150 (n° 111); *GAL*, S. I, p. 628.

(٤) على هامش «الاصابة» لابن حجر العسقلانى ، القاهرة ١٣٢٣ — ١٣٢٧ ج ٣ ص ١٠٨ — ١٠٩ . أما ترجمة عقبة فى «الاصابة» (ج ٣ ص ٨٠ ، رقم ٦٢٥٤) فليست بذات قيمة كبيرة .

وعصره يسمى أبو على صالح بن أبى صالح وهو لا يذكره إلا واصفاً إياه « بالشيخ الصالح »[١] .

ولقد كان من الممكن أن تظل شخصية هذا « الشيخ الصالح » مجهولة لنا لو لم يختصه صاحب المجموع المسمى «مفاخر البربر» الذى نشرتُ قطعاً منه عام ١٩٣٤[٢] بإشارة قصيرة ، وقد أُلِّف هذا المجموع عام ٧١٢/١٣١٢ أى فى نفس الوقت الذى كُتِب فيه البيان بالضبط ، مما لا نستبعد معه أن يكون كتاب « مفاخر البربر » من تأليف ابن عذارى نفسه ، ونحن نفترض هذا الفرض وننتظر به حتى نعثر على بيانات أوفى ، وهذا الكتاب الأخير يقول إن ذلك الشيخ الصالح هو « الفقيه التاريخى أبو على صالح بن الشيخ الصالح الولى الزاهد الورع أبى صالح عبد الحليم نزيل نفِّيس » من قبيلة إيلانة[٣] .

وكان تعرُّفى على شخصية هذا الراوية الذى أخذ عنه ابن عذارى سبيلى إلى التعرف على مؤلِف رسالةٍ أخرى تجىء بعد « مفاخر البربر » فى مجموع المخطوطات التى كانت تحت يدى . وهذه الرسالة الصغيرة تتناول موضوعات مختلفة منها نسب البربر ، وتورد طرفاً من الروايات الأسطورية الطابع التى تداولها أهل المغرب فى العصور الوسطى عن سكان إفريقية والمغرب الأُوَل . ومعظم المراجع التى يعتمد عليها هذا النص معروفة لنا ـ بالاسم على الأقل ـ

(١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، الطبعة الثانية ، ج ١ ص ٢٧

(٢) *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen-Age: extraits inédits d'un recueil anonyme compilé en 712=1312 et intitulé «Kitab Mafakhir al Barbar»*, Rabat, 1934.
بالعربية : نبذ تاريخية فى أخبار البربر فى القرون الوسطى منتخبة من المجموع المسمى بكتاب مفاخر البربر لمؤرخ مجهول الاسم ، ألفه سنة ٧١٢هـ. اعتنى بنشرها وتصحيحها ا. ليفي بروفنسال ، رباط ١٣٥٢/١٩٣٤ ، ص ٧٥

(٣) نقل مادة «المفاخر» عن أبي علي صالح المؤرخ ابن القاضى فى « درة الحجال» طبعة ا. س. علوش I. S. Allouche ، رباط ١٩٣٤ — ١٩٣٦ ص ٣٢٩ هامش ٩٠٨ ، وقد أخطأ بعضهم فنسب إلى هذا المؤلف كتاب «روض القرطاس» لابن أبي زرع ، أنظر :
Pons Boigues, *Eosayo*, pp. 420-421.

ومن بينها « جمهرة أنساب العرب » لابن حزم[١] وبعض كتب الانساب البربرية مثل « كتاب الأنساب » لأبى عبد الله بن أبى المجد المغيلي[٢] ، وقد قبس منها صاحبُ هذا النص فقرات لها أهميتها . ومن بين هذه المقتبسات قطعة صغيرة تقص أخبار الفتح ، وهى – على اختصارها واضحة الصلة برواية « البيان » ، وهى التى أنشر نصها بعد هذا الكلام ، وقد نشرت دراسة عنها وتحليلا لمادتها مع ترجمة فرنسية لها فى العدد الأول من مجلة « أرابيكا »[٣]

وقد حرص صاحب هذه الرواية الجديدة عن فتح العرب للمغرب على أن يذكر اسمه أكثر من مرة فى سياق حديثه ، وهو أمر لابد أن نحمده له ، إنه عُبَيد الله بن صالح بن عبد الحليم ، أى أنه ابن أبي عليّ صالح الذى اعتمد عليه ابن عذارى . ومن الممكن أن يكون قد قام بتسجيل المعلومات التى سمعها من أبيه . وعلى أى حال ، فقد كان هو نفسه معاصراً لابن عذارى . ويمكننا – اعتماداً على المعلومات السالفة – أن نحدد عصره وبلده ، وهو أمر أهم لدينا من الوقوف على تفاصيل حياته ونشاطه فى التأليف ، على الرغم من أن أحداً من أصحاب معاجم التراجم المراكشيين لم يذكره .

* * *

تتناول رواية عُبَيد الله الفترةَ الواقعة بين سنتى ٢٧/٦٤٧ و ٩٢/٧١١ ، وهى تمتاز بصورة واضحة – كما سنرى – على ما عداها ، إذا نحن قارناها بكل ما وصل إلينا من الروايات ، بما فى ذلك رواية « البيان » نفسه . لأن هذه الروايات ، وإن كانت فى مجموعها أكثر من نص عبيد الله اسهاباً وتفصيلا ، إلا أننا نتبين عند المقارنة أنها أقل دقة إلى درجة لا حد لها ، سواء فى عرض الحوادث

---

(١) ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، بتحقيق الأستاذ ليفي بروفنسال (مجلد ٢ من سلسلة « ذخائر العرب » ، دار المعارف) القاهرة ١٩٤٨

(٢) يرد ذكر هذا النسابة كثيراً فى المدونات المغربية ، وخاصة « مفاخر البربر » (أنظر فهرس الأعلام) .

(٣) عدلت كلام المؤلف هنا بما يتفق وهذا المقال الذى ننشره هنا .

أو فى تحديد تواريخها. وعلى خلاف غيره من الأصول، لا نجد فى نص رواية عبيد الله أى لون من التفاصيل ذات الطابع القصصى أو الأسطورى، وأسلوبه جاف بسيط يقصد إلى الغرض مباشرة دون لف أو دوران. وهو يبدو غريباً غير عادى - بسبب وضوحه ودقته - لأولئك الذين اعتادوا السير فى حذر خلال متاهات النصوص العربية التاريخية التى تدور حول عصور الإسلام الأولى، وما يَعْرِضُ لمُعالج هذه النصوص من الإحساس بأنه يخطو على أرض زلقة حافلة بمواضع الزلل وما يُضْطَرّ إليه من البحث عن حل مقبول بين ما يصادفه من تعارض النصوص بعضها مع بعض ومن محاولةِ حلِّ عُقد التواريخ غير المحدودة. على خلاف ذلك كله، نجد ذلك النص القصير واضحاً كل الوضوح، مرسلا فى أسلوب صاف لا أثر فيه للمقتبسات الشعرية أو المحسِّنات اللفظية التى تلازم النثر المسجوع، وهو يروى الحوادث فى نسق منطقى، ويحدد لكل حادث تاريخاً يؤيده باشارات ومقارنات تاريخية زمنية بالمعالم الهامة لتاريخ الخلافة المشرقية، ومن ثَم، فهو يبعث الثقة فى النفوس للوهلة الأولى ويُشْعِر القارئ بأمان يؤكده أن المؤلف لا يترك أى دور من أدوار الفتح فى ألفاف الغموض، ولا يعطى من هذه الأدوار من عنايته فوق ما يعطى غيره، وهو يعرض علينا فى إيجاز قدراً من المعلومات يمتاز بالوضوح امتيازاً ظاهراً، وهو إلى ذلك بعيد عن شوائب الموضوعات العارضة التى نجدها عند غيره من المؤرخين، مما يُشْكل الحوادث على قارئها أكثر مما يوضحها، ولا أتردد إتماماً لذلك كله فى أن أجعل هذه الرواية فى أحسن مكان بين ما وَصَلَنا من النصوص العربية عن تاريخ فجر الإسلام فى المغرب، هذا على الرغم من اختصارها وتأخر تاريخ تدوينها، مما لا يمنع من القول بأنها ربما كانت نقلا حرفيا عن مرجع أقدم مضافاً إليه بضع فقرات.

يُقَسِّم عبيد الله روايته عن الفتح إلى قسمين متعادلين فى الطول تقريباً: فتح المغرب الأوسط، وفتح المغرب الأقصى، والمغرب الأوسط عنده يشمل

إفريقية وما يعرف اليوم بالجزائر إلى أحواز تاهرت . ففي القسم الأول يذكر إرسالَ الخليفة عثمان بن عفان عبدَ الله بن سعد عاملا على مصر ، ثم يذكر كيف قرر عثمان بن عفان بعث البعوث لفتح المغرب في عام ٢٧/٦٤٧—٦٤٨ ويورد بهذه المناسبة نص الخطبة التي يقال إن عثمان ألقاها في رجال الجيش قبل مغادرتهم المدينة ، وهي خطبة قد تكون موضوعة ، وإن لم يكن من الضروري أن تكون كذلك . ثم يلي ذلك سردٌ سريعٌ لحوادث حملة عبد الله بن سعد : اجتيازه بطرابلس دون أن يهاجمها ، واستيلاؤه على مراكب للروم راسية على الشاطئ ، وعبوره بقابس ثم اللقاء الأول بين الجيش الفاتح والبيزنطيين .

والمراجع التي تروى أخبار الفتح العربي كلها تقص خبر مقتل جرجير (جريجوريوس) « بَطْريق الروم » ، حاكم افريقية البيزنطي الذي استبد بأمرها لسنوات قليلة قبل دخول المسلمين ، وهي تذكر كيف هاجمه الباسلُ عبد الله ابن الزبير في معسكره ، وكيف عرفَتْه ابنةُ البطريق نفسها بعد ذلك وقالت إنه قاتل أبيها ، وكيف نفَله إياها عبد الله بن سرح لذلك ، ولكن عبيد الله يروى لنا ذلك كله في هيئة بسيطة لا نجد فيها أي صورة من صور الزينة ، وروايته ظاهرة الصلة بأقدم الروايات التي تقص أخبار هذه الحلقة من حلقات الفتح ، وخاصة تلك التي أجمل أطرافها مُصْعَب الزبيرى من أوائل القرن الهجرى الثالث وأوردها في « كتاب نسب قريش »[١] ، ولا حاجة بنا إلى الاشارة إلى ما يذكره أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني بهذا الصدد[٢] والتاريخ الذي يحدده عبيد الله لمقتل جرجير هو عام ٢٨/٦٤٨—٦٤٩ وهو يستند

(١) مصعب الزبيرى ، « كتاب نسب قريش » بتحقيق ليفي بروفنسال (مجلد ٩ من سلسلة ذخائر العرب ، دار المعارف) القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨

(٢) أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، ج ٦ ص ٥٩

فى هذا التحديد إلى رواية ابن حَمَادُهْ البَرَانِسيّ وهو من كبار المؤرخين المغربيين خلال النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى[1] .

وقبل مقتل الخليفة عثمان فى عام ٣٥/٦٥٦ كان عبد الله بن سعد قد قام بحملة على بلاد النوبة وعقد صلحاً مع روم افريقية عاهدهم فيه على اخلاء إفريقية فى مقابل جزية سنوية ثقيلة ، ووفى بعهده بالفعل . وبعد ذلك بسنوات ، عند ما صار الأمر لمعاوية بن أبى سفيان ، قرر هذا الأخير إعادة فتح افريقية ، وعَهِد فى ذلك إلى معاوية بن حُدَيْج الكندى ثم عزله بعقبة بن نافع .

وتلك هى الولاية الأولى لذلك التابعى المشهور ، وستدوم هذه الولاية عشر سنوات من ٤١ إلى ٥١ هـ/٦٦١ إلى ٦٧١ م. وقد أخذ عبيد الله تفاصيل نشاط عقبة خلال هذه السنوات العشر عن المادة التى اختص بها ابنُ عبد البر النَّمرِى عقبةَ بن نافع فى كتاب « الاستيعاب فى معرفة الأصحاب » مَثَلُهُ فى ذلك مَثَلُ ابنِ عذارى ، وهذا النشاط يتلخص فيما يلى : حملةٌ على منازل « لَوَانه » فى طرابلس ، والاستيلاء على غَدَامِس ، وفتح بعض كُوَرِ السودان فى اثناء حملة طويلة ليس لدينا عنها أى تفاصيل . ثم اختط عقبة القيروان عام ٤٣/٦٦٣—٦٦٤ ، وعبيد الله يطلق على القيروان هنا اسم « إفريقية » ، أى أنه يقدِّم تاريخ اختطاط القيروان عشر سنوات على التاريخ المقرر لذلك بين عامة المؤرخين إلى الآن . ومن الواضح أن ذلك الاختطاط تمّ قبل عزل عقبة فى عام ٥١/٦٧١ . وفى خلال هذه الفترة قضى عقبة ثلاث سنوات كاملة فى المدينة التي ظهرت إلى عالم الوجود على يديه . ونحن لا نجد فى رواية عبيد

(١) هو أبو عبد الله محمد بن حماده البرنسى السبتى ، وقد سمع فى بلده سبتة القاضي عياض (القرن السادس الهجرى ، الثانى عشر الميلادى) وهو صاحب كتاب « المقتبس فى مفاخر المغرب والأندلس » . ولا ينبغي الخلط بين ابن حماده هذا وأبي الحسن علي بن حماده الصنهاجى المتوفى عام ٦٢٨/١٢٣١ مؤلف كتاب « النبذ المحتاجة فى أخبار صنهاجة » وذلك التاريخ المختصر للعبيديين ، الذى نشره مع ترجمة فرنسية له فوندر هايدن ، أنظر :

Brunschvig, *Un aspect de la litt. hist.* p. 156, n. 2.

الله لتلك الأخبار شيئاً من التفاصيل الأسطورية التي نجدها عند غيره(١) وخاصة مباركة موقع القيروان وخروج العقارب والحيات والوحوش التي كانت تسكن الشعْراء التي اختُطّت القيروان موضعها .

وعند ما عزل معاويةُ عقبةَ ولّى مكانه أبا المهاجر ديناراً الذي دامت ولايته على إفريقية تسع سنين ، من ٥١/٦٧١ إلى وفاة معاوية عام ٦٠/٦٨٠ ، وكان من أول ما عُنى به يَزيدُ عند ما ولى الخليفة إعادة عقبة إلى ولاية إفريقية .

وربما استطعنا أن نرد السبب فى ذلك الصمت الذى لا يخلو من مغزى ـ الذى لزمه عبيد الله عما حدث خلال السنوات التسع التى قام فيها أبو المهاجر بأمور افريقية ـ إلى أنه كان من الآخذين بالرواية المعادية لأبى المهاجر . ولو أن ذلك كان صحيحاً لما فاته أن يهاجم ذلك العامل الذى يبدو أن المؤرخين بالغوا فى تقدير الدور الذى قام به ، كان يستطيع أن يذكر كيف حبسه عقبةُ بعد أن عاد إلى الولاية ، وكيف أهانه ـ كما تقول الأسطورة ـ وأخذه معه فى غزاته مكبلا بالحديد حتى استشهد الاثنان معاً عند تهودة . لا نجد لهذا كله أثراً فى روايتنا هذه ، أما الذى أهَمّ عبيد الله فهو ذلك الحماس الصوفى الذى دفع عقبة إلى التماس الشهادة و « بيع نفسه من الله » على حد تعبير عقبة نفسه . والمؤلف لا يحرص هنا على أن يمجد بأى صورة من الصور نزوعَ عقبة هذا نحو التضحية الكبرى ، بل يكتفي بأن يصور لنا عقبة فى صورة قائد جليل يعرف ما يريد ويقصد إليه قُدُماً . وربما كان ذلك الحزم الذى اتصف به عقبة وذلك السلطان الذى كان له على من كان معه من جند ونزوعه إلى الاستقلال ، ربما يكون ذلك كله قد روع معاصريه فى المشرق بعض الشئ . ومن الجدير بالملاحظة هنا أن ذلك القرشى النابه الذكر قد أغفل ذكره مصعبُ الزبيرى

(١) يلاحظ التشابه بين هذه التفاصيل الأسطورية وما تذكره المراجع بمناسبة تأسيس فاس على يد إدريس الأول أنظر بصفة خاصة :
Lévi-provençal, *L' Islam d' Occident*, vol. I, Paris, 1948, p. 27.

فلم يذكره فيمن ذكر فى كتاب « نسب قريش » مع أنه ذكر أباه نافع بن عبد القَيس وأحد أبنائه المسمى عبد الرحمن واختصهما بمكان جميل[(١)].

ومهما يكن من الأمر ، فإن عقبة لم يكد يعود إلى الولاية حتى ألقى فى ذويه وصاياه الأخيرة ثم نهض بحملتـه ، وفى عام ٦١/٦٨٠—٦٨١ انتصر على البيزنطيين عند باغاية (بَغَاية) ، ثم أعقب ذلك بانتصار آخر عند المُنَستِير . وإلى هنا لم يَلْقَ عقبة إلا قوات بيزنطية ، ولكنه سيواجه من ذلك الحين فصاعدا البربر الذين يقطنون ما يلى ذلك غرباً ما بين نصارى ووثنيين . كان عليه — بعد أن فتح افريقية — أن يُخضع المغرب الأوسط بصورة نهـائية ، وقد قصد إليه عن طريق إقليم الزاب الصحراوى المُعشِب ، ووفق إلى أول انتصاراته هناك قرب المَسِيلة دون صعوبة ، ثم اتجه بعد ذلك إلى تاهَرت ، وهى هدفه الرئيسى ، إذ كانت القبائل البربرية لَوَاته وهَوَّارة وزُوَاغه ومَطْمَاطه وزناته ومِكناسَة قد استعدت قربهـا للقائه ، ولا يبعد أن يكون قوادٌ من الروم قد تولوا قيادتهم ؛ وقد وفق عقبة إلى الانتصار عليهم انتصاراً تامـاً ، وبهذا فرغ لمواجهة المغرب الأقصى بكل قواه ، ولم يسبقه إلى غزو هذه النواحى القاصية أحد من المسلمين .

بهذا نصل إلى نهاية النصف الأول من رواية عبيد الله ، ومن هنا تقترب روايته اقتراباً شديداً من رواية « البيان » ، إذ أن مُعْتَمَدَها فى أخبار هذه الأحداث واحد ، وسيستمر ذلك حتى موت الفارس العربى . بدأ عقبة بشرقى مراكش وعبر ممر تازا ، ثم أوغل فى اتجاه طنجة حيث كان يقوم بالأمر القائد يُلْيَـان المشهور ، الذى أسرع بالتفاهم مع عقبة ، وتمكن هذا الأخير بذلك من الوصول إلى وَلِيلَى « Volubilis » . وتنبه أهل الناحية للأمر ، وهبوا للقـاء المسلمين ، فوجد الجيش الإسلامي نفسه أمام تحالف قوى من برابر الأطلس الوسطى ، فهزمهم هزيمة ساحقة وتتبعهم دون كلال حتى فِساح وادى دَرعة الصحراوية .

(١) مصعب الزبيرى ، كتاب نسب قريش ، ص ٤٤٥

هنـاك بنى عقبة مسجداً ، ثم واصل سيره الذى انتهى به إلى إيغيران يَطَّوْف «Cap Guir» على ساحل الأطلس . وهنـا نجد عبيد الله يتجنب فى كياسة ما نسجه الخيال الشعبى من دخول عقبة بفرسه فى الماء لِيُشْهِد الله على أن الاسترسال إلى ما وراء ذلك محـال . وسنجد هذا المشهد يتكرر مرة أخرى فى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى منسوباً إلى ألفونسو السادس ملك قشتالة عند ما اجتاح فى جرأة أراضى مملكة بنى عباد أصحاب اشبيلية فى سنة ١١٨٢ . وعبيد الله يعبر بهذه الواقعة الأسطورية دون أن يذكرها بشيء (١) .

بيد أننا نجد أن المعلومات الدقيقة الخاصة بالمصطلح القبلى وأسماء الأماكن تتوارد هنـا فى وفرة : سار عقبة مع وادى درعة إلى الشمال بعد أن أوغل فى الصحراء بعض الشيء ـ فى اتجاه تافِلَلْت دون شك ـ ثم دار حول الأطلس الكبرى ووصل إلى هذه السلسلة « المُتَهَيِّلة » من الجبال عند سفحها الشرقى ، ووجهته من ذلك بلدة أغْمات البربريـة ، فاستسلمت له بعد حصار قصير ، ثم هاجم مركزاً آخر من المراكز الزاهرة فى هذه الناحية ، وهي بليدة نَفِّيس واستولى عليها ، وبهذا انفتح أمامه الطريق إلى السوس ، ووصل عقبة إلى ذلك الاقليم حيث أطاعته قبيلة جَزُولة ، وتمكن من تهدئة نواحيها وترك فيها رجالا لينشروا الإسلام بين أهلها . وقد اعتبر عقبة أن مهمته قد انتهت بذلك ، فعاد أدراجه وصعد إلى الشمال ، وعبر بمواطن قبائل حَاحَهْ ورَجْرَاجه وصَوْدَه (٢) ، ثم توقف بعض الوقت على ضفاف وادى تانْسِفْت عند موضع فى منتصف المسافة بين بلدتى مراكش وموجادور الحاليتين ، وهنـاك ترك رجلا من أصحابه يسمى

(١) أنظر بصفة خاصة :
R. Menéndaz Pidal, *La España del Cid*, éd. des «Obras completas», Madrid, 1947, p. 299, والتواريخ العربية الكثيرة عن عصر الطوائف .

(٢) أنظر الخرائط الملحقة بكتـابى : *Documents inédits d' histoire almohade* لتعرف مواضع هذه القبائل فى العصور الوسطى الأولى .

شاكراً ، فأنشأ هذا الأخير رباطاً عرف برباط شاكر ، ولا زال موقعه باقياً إلى اليوم وهو المعروف بسيدى شيكر(١) .

وكان هذا فى عام ٦٢/٦٨١ أو أوائل ٦٣/٦٨٢ ، وقد حالف الحظ عقبة إلى ذلك الحين ، ولكنه بدأ بعد ذلك يتغير عليه ، وفيما بين وادى تانسفت ووادى أم ربيع عرف عقبةُ أولَ هزائمه . ولا زال بعض المواقع التى مر بها معروفاً إلى اليوم ، أو سيذكرها فيما بعد نفرٌ من أصحاب التواريخ فى العصور الوسطى وخاصة البَيْدق خادم المهدى وكاتب يومياته ، ومثال ذلك إيصَرْوال أو سَرْنو(٢) ، واشتبك عقبة بعد ذلك فى مواقع دموية فقد فيها طائفة طيبة من رجاله ، وآن له أن يلوى كعبه عائداً إلى القيروان .

ولا بد أن أخباراً مُقْلِقة قد بلغت عقبة من إفريقية ، فلا يكاد يصل إلى المغرب الأوسط حتى يبعث معظم جنده إلى القيروان على عجل ، ولم يَستَبْقِ معه إلا قرابة الخمسة آلاف رجل أراد أن يستولى بهم على بلدتى باديس وتهودة فى أحواز الزاب غير بعيد من جبال الأوْراس ليقيم هناك حامية دائمة ، وهذا الالتفاف الذى سيبعده عن القواعد التى بدأ منها هو الذى سيمضى به فى طريق الاستشهاد الذى ظل يتشوق إليه شهوراً طويلة .

وهنا يظهر على مسرح الحوادث للمرة الأولى ـ حسب رواية عبيد الله ـ الزعيم

---

(١) لا زال هذا الموضع مذكوراً فى الخرائط المفصلة لجنوب مراكش . ويقدم إلينا عبيد الله فى موضع آخر من روايته معلومات طيبة عن هذا الرباط ، فهو يقول إن هذا الرباط يقع فى ناحية نزلتها رجراجة فى قديم الزمان ، وفى هذا الموضع ، على ضفة وادى تانسفت يجتمع الناس فى الأيام الأخيرة من رمضان . وكان هذا الرباط أول أمره الموضع الذى قام فيه شاكر بتلقين البربر شرائع الإسلام . وبعد وفاته ظل الناس يزورونه للتعبد .

ويضيف عبيد الله أن بعض الروايات تقول إن هذا الرباط كان يعتبر ملتقى المجاهدين الخارجين لقتال البرغواطيين الزنادقة .

(٢) أنظر : « كتاب أخبار المهدى ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين » لأبي بكر الصنهاجى المكنى البيدق ، (طبعة ليفى بروفنسال ، باريس ١٩٢٨) ص ١٠٩ من الأصل العربي و ص ١٨٠ من الترجمة الفرنسية .

البربرى كُسَيْلة أو كَسيلة[١] على الأصح ، وهو ثالث أبطال الفتح العربى للمغرب بعد عقبة والكاهنة ، وهو من قبيلة أوْربَة[٢] إحدى بطون مجموعة القبائل البُرنُسيَّة . وقد جمع كسيلة خمسين ألف مقاتل ليرمي بهم الآلاف الخمسة التى مع عقبة ، وأمام هذا الحشد الهائل أحس عقبة أن أمره إلى ضياع ، ورغب أبو المهاجر – وكان يصحب عقبة – فى الشهادة معه ، ولم يكن مكبلا كما تقول المراجع الأخرى ، بدليل أنه كان يحمل سلاحه . ودارت المعركة عند تهوده ، واستشهد عقبة وأبو المهاجر وسيفاهما بيديهما[٣] وهكذا تصل غزوة الأبطال التى قام بها عقبة إلى نهايتها .

وتَردد خبر موت عقبة فى القيروان ودَهاها ، وكان له فيها دوى الأجراس الجنائزية . وقرر قائدها زهير بن قيس البلوى ، الذى كان عقبة قد خلَّفه عليها أن القائد البربرى كسيلة لن يلبث أن يهاجمه وأنه لن يستطيع له دفعاً ، فاستقر رأيه على أن ينسحب بمن معه من جند العرب من إفريقية إلى الشرق ، وهكذا لم تنجل مغامرة عقبة عن شئ .

وتوفى يزيد بن معاوية عام ٦٨٢/٦٤ بعد أن ظل على عرش الخلافة منذ ٦٨٠/٦٠ ، وفى خلال العام التالى صار الأمر لعبد الملك بن مروان بعد أن حكم أبوه مروان فترة قصيرة . ولم يرض عبد الملك أن يَضِيعَ المغرب على الإسلام ضياعاً نهائياً ، فبعث زهيرَ بن قيس فى حملة ليستطلع الأحوال وليستعيد

(١) يبدو أن ضبط إسم كَسِيلة بصيغة التصغير كُسَيْلَة من اختراع النساخ المحدثين ، وربما كان الأصح أن يقرأ كَسِيلةُ على وزن كبيرة .

(٢) يذكر عبيد الله فى موضع آخر من روايته – رواية عن ابن أبي المجد المغيلى – أن موسى بن نصير استأصل فيما بعد قبيلة أوربة كلها تقريباً .

(٣) يعرف موضع تهودة اليوم بسيدى عقبة ، أنظر :
G. Marçais, *Le tombeau de Sidi ʿOqba*, in *AEIO*, V, 1939-41, pp. 1-15.

القيروان . وكان كسيلة قد استبد بالأمر فيهــا ، بينما تحصن الروم فى قرطاجنة وثبتوا أقدامهم على الساحل التونسى . وتقدم زهير فلاقى كسيلة عند مَمْس أو سَمِيس[1] بين القيروان والأربس « Tebessa » ، ولـكن القدر عاجله عن أن يستثمر هذا النصر ، إذ أن أسطولا بيزنطيــاً أقبل إلى إفريقيه بالامداد ، فتشجع الروم وهاجموا زهير ودارت معركة لقى زهير حتفه فيهــا ، وتوقف الفتح . وانقضت بعد ذلك سنوات أربع لم يتقدم خلالها فتح المغرب خطوة واحدة .

بيد أن هذه الهزيمـــة لم تَفُتَّ فى عضد الخليفة عبد الملك ابن مروان فأعد جيشاً عدته أربعون ألف مقاتل ، وأمَّر عليهم حسان بن النعمان وبعثه إلى إفريقية عام ٦٩/٦٨٨—٦٨٩ . ووصل حسان القيروان واتخذها مركزاً لأعماله ، وعول على الاستيلاء على قرطاجنة أولا ، وتَمَّ له ذلك وأخربهــا . ثم توجه بقواه كلها لملاقاة الـكتلة البربرية التى كان لا بد إذ ذاك من القضاء عليها ، كان عليه أن يلقى الـكاهنة التى تزعمت المقاومة في جبال الأوراس .

لقد كتب النــاس كثيراً عن هذه البطلة البربرية ، ولـكن راويتنــا عبيد الله يعتمد على ما قاله ابن خلدون عنها ، ويُمدنا ــ فى فقرة أخرى من روايته ــ ببيانات بالغة الدقة عن لقب الـكاهنة وأصلها ، فهو يلقبها « بملكة المغرب » ، ويسميها داهية بنت تاتيت ويجعلها جدة لمجموعة قبائل بنى يفرن البربرية فى المغرب الأوسط ، وهو لا يشير بحرف إلى ما يقال من إنها كانت على اليهودية ، ويضيف أن أحد ولديها المسمى إيفْرَن سيكون جد مجموعة القبائل الزناتية التى

---

(١) من العسير تحديد هــذا الموقع (ممس أو سميس) وهذه القراءة الأخيرة هى التى نجدها فى رواية عبيد الله . وصورة ممس هى التى نجدها عند المالـكي (رياض النفوس ، ج ١ ص ٢٨) أما ابن خلدون (العبر ، طبعة بولاق ج ٤ ص ١٨٧) فيكتبها ميس . أما « ساقية ممس » فترد فى « صفة افريقية » للبكرى (نشرها دى سلان مع ترجمة فرنسية) ص ١٤٦ من الأصل و ٢٨٠ من الترجمـــة الفرنسية ، وهو يقول إنها بلد على مرحلة من سبيبة فى الطريق إلى القيروان . ولا بد والحالة هذه من البحث عن موضعها على مجرى الماء المسمى اليوم وادى الحطب . ولا بد أيضاً أن هذا الموضع يرجع إلى ما قبل الإسلام .

ستقوم ـ جنباً إلى جنب مع مَغْرَاوَة ـ بدور سياسى عظيم الأهمية فى المغربين الأوسط والغربى خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .

بعد أن فرغ حسان بن النعمان من أمر قرطاجنة قصد الكاهنةَ للقاء قواتها فى أحواز الأوراس ، ولكن الحظ لم يحالفه ، وهُزِم الجيش العربى هزيمة شديدة ، وتتبعت الكاهنة فلوله المتراجعة خلال أقليم الجريد حتى قَابِس . ولم يبق أمام القائد العربي إلا أن يواصل تراجعه حتى وصل إلى برقة فى اقليم قيرين ، ومن هناك كتب إلى الخليفة بأمر هزيمته . وظل حسان هناك أربع سنوات قبل أن يصله رد الخليفة ، وانقضت بعد ذلك سنوات عديدة قبل أن يجتمع له جيش عربى يكفى لمعاودة الهجوم . وظلت الكاهنة خلال هذه السنوات كلها تحكم المغرب الشرقى يعينها أولادها ورجل عربى من أصحاب حسان يسمى خالد بن يزيد القَيْسِى كانت أسرته فيمن أَسَرَتْهُ من العرب وقد نسبت المراجع إليه أنه كان عيناً لحسان على أهل افريقية ، ومن المحتمل أنه لم يفعل شيئاً من ذلك . وكان للكاهنة من السلطان على أهل افريقية ما يعدل نشاطها وحزمها وقدرتها فى التنبأ بما سيقع من الأحداث . وقد ضربت الكاهنة أحجارها وتنبأت بأن العرب سيوفقون تلك المرة إلى بلوغ ما طالت بهم السنون وهم يسعون نحوه من إخضاع المغرب .

وتنسب المراجع إلى الكاهنة فى هذه المناسبة عملا كان موضع تعليق كثير وهو أنها قررت أن ترد بلادها إلى ماهى مهيأة له بطبيعتها من الرعى ، وذلك بتخريب مراكز التمدن التى ترجع إلى العصر الرومانى وقَطع أشجار الزيتون ، مصدر ثروتها لكي يتسع الميدان للمراعى ومجالات الرحلة البَدَوية ، ومن الواضح أن نسبة هذا العمل ، الذى يخالف طباع البربر ، إلى الكاهنة لابد أن تكون محل شك . ولا ريب فى أن العرب ـ المسئولون الحقيقيون عما أصاب إفريقية من خراب البلاد الاقتصادى الزراعى بعد ذلك بسنوات ـ هم الذين نسبوا إلى

بطلة الأوراس هذه الجريمة التي لابد أن نضيفها إلى حسابهم دون أدنى ظل من الشك أو التردد[١].

ولم تكد تنقضى عشر سنوات على هزيمة حسان على يد الكاهنة وانسحابه أمامها على عجل إلى برقة، حتى اتيحت له فرصة الأخذ بالثأر، ذلك ان الملكة البربرية رأت فى رؤاها ما جعلها تتنبأ بنتيجة المعركة، فأمرت ولديها[٢] بأن يتوجها إلى معسكر القائد العربي وينضما إليه، أما هى فقررت أن تحارب حتى الموت - ليسلم شرفها - فى حمية وشجاعة أشاد بذكرها خصومها أنفسهم. وفى عام ٨٢/٧٠١ هدأت المقاومة البربرية بعض الوقت، وقدر لهذا الفتح أن يتم. ثم أقام الخليفة يزيد ابن عبد الملك بعد توليه أمر الخلافة القائد المشهور موسى بن نصير مكان حسان ليتم فتح المغرب وإدخال أهله فى الإسلام. اتخذ موسى القيروان مركزاً لأعماله وهدّأ أحوال إفريقية والمغرب الأوسط، ثم قضى بعد ذلك ثلاث سنوات كاملة فى فتح المغرب الأقصى من سِجلماسة ووادى ملوية حتى شواطئ الأطلس. وقد تُوِّج هذا الجهد الضخم الذى بُذل فى فتح المغرب بدخول طارق بن زياد اسبانيا، ثم لحاق موسى بن نصير به وما أعقب ذلك من اجتياح قوات الإسلام الفاتحة لشبه الجزيرة الإيبيرية كله.

* * *

وهكذا يتبين من هذه الصفحات التى قدمنا بها لنص عبيد الله، الذى يجده القارئ فيما يلى، أننا لو لم يكن لدينا عن ذلك الفتح إلا المعلومات التى يضمها فإن هذه المعلومات - رغم اقتصارها على الخطوط العامة للفتح - تعطى فكرة

---

(١) أنظر: Gateau, *op. cit.*, pp. 161-62 (note 106).

(٢) يرد إسم الابن الثانى للكاهنة عند عبيد الله هكذا: يزديان ولا نعرف إن كان لهذا الاسم أصل لاتينى — لأن نهايته يحتمل أن يكون أصلها ian (us) —، وحرفه النساخون إلى الصورة التى وردت في الأصل. وهذا فى ذاتـه ليس ببعيد الاحتمال خاصة وأن المؤرخين يقولون إنه كان للكاهنة ولدان أحدهما بربرى والآخر رومى.

واضحة بما فيه الكفاية عن تطور الحوادث التى انتهت باستيلاء العرب على الشمال الافريقى كله . وأحب أن أكرر هنا أن الذى يعطى لهذا النص قدره هو — فى رأيى — تلك الدقة وذلك الترتيب المعقول لسلسلة الحوادث وتواريخها ، وهو ترتيب يختلف كل الاختلاف عن تلك التواريخ غير المحددة التي يوردها غير عبيد الله من رواة حوادث الفتح البارزة والحلقات المميزة لهذا التاريخ البعيد ، وليس إلى الشك سبيل فى أن بعض التواريخ — كما تحددها رواية عبد الله — يمكن أن يكون موضع مناقشة ، ولكن ذلك لا يمنع من القول بأنه ينبغى علينا منذ الآن أن نحسب حساب روايته — حتى لو لم نستطع قبول كل ما تقدمه من التواريخ — فيما سيقوم به الباحثون من دراسات نقدية للفتح قائمة على الاستفادة المعقولة من المراجع العربية المختلفة التى وصلت إلينا .

نقلها إلى العربية حسين مؤنس

باب فى ذكر فتح المغرب الأوسط

(١) لما بويع عثمان — رضى الله عنه — سنة ٢٣ من الهجرة ، وسنُّه يوم بويع تسعٌ وستُّون سنة ، أرسل عبدَ الله بن سعد بن أبى سَرْح بن الحارث بن حُبيِّب بن جذيمة بن نُمَيْر بن مالك بن حِسْل بن عامر بن لُؤَى القُرَشى العامرى ، يكنى أبا يحيى (كذا قال ابن الكلبى فى نسبه) ، أرسله عثمان إلى مصر ؛ فتوقَّف عثمان عن إفريقية إلى سنة ٢٧ ؛ فجمع الصحابة ، فاستشارهم فى غزو المغرب ؛ فقالوا له : « ذلك رأْياً وسداداً ! » فأمر عثمان المسلمين بالمدينة بغزو إفريقية . فخرج المهاجرون ، منهم الزُّبير بن العوَّام ، وعبد الله بن عمر بن الخطّاب ، وعاصم بن عمر بن الخطاب ، وعبد الرحمن بن أبى بكر الصدّيق ، وعبد الرحمن بن زيد ابن الخطّاب ، وعبد عمرو الله بن بن العاصى ، وبُسْر بن أرطاة ، وأبو ذؤيب .

(٢) فلما رأى التابعون عزمَ الصحابة فى غزو المغرب ، خرج منهم نفر كثير لغزو المغرب . فخرج عثمان بن عفّان يودِّعُهم ويوصيهم ؛ فلما اتمُّوا فى الخروج من المدينة ، قام عثمان فيهم خطيباً . فحمد الله وأثنى عليه وصلّى على نبيِّه — صلعم — ورَضِيَ عن أبى بكر وعمر ، وحثَّ الناس على الجهاد فى سبيل الله ، وحرَّضهم على إخلاص النيَّة فى الجهاد « لتكون كلمة الله هى العُليا » ، والدعاء إلى دين الله وتوحيده ، والإيمان بأنَّ الذى جاء به محمَّدٌ حقٌّ . ثمَّ قال لهم : « قد استعملتُ عليكم الحارثَ بن الحَكَم ، حتى تَصِلوا إلى عبد الله ابن سعد ؛ وقد قدَّمتُ عليكم عبد الله بن سعد لما علمت من ثقته ودينه وحسن رأْيه وشجاعته ، وأخذتُ عليه العهد والميثاق أن يحسن لمحسِنكم ، ويتجاوزَ عن مُسيئكم ، ولا يحمله غرض الدنيا على هلاك رجل واحد منكم . وأرجو لعبد الله أن يقف عند عهدى وأمرى ! وأُوصيكم وإياه أن لا يهُولنكم كثرة العدوّ ؛ وقد علمتم ما أنزل الله عليكم حيث يقول : « كم من فيئة[1] قليلة غلبت فيئة[1] كثيرة

---

(١) كذا فى الاصل ، والأصح : فئة .

بإذن الله ! » أما علمتم أن أول هذه الأمة ما نُصِروا إلا بكثرة الصبر وقوة اليقين ؟ ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ! استودعكم الله ، وهو خير الحافظين ! سيروا على بركة الله ، وعليه فتوكلوا ، وبه فاتقوا ! » فخرج عثمان . وسار المسلمون حتى وصلوا عبد الله بن سعد .

(٣) فخرج عبد الله بن سعد إلى غزو إفريقية فى عشرين ألف ، وقدّم الطلائع أمامه حتى وصل إطْرابُلُس ؛ فوجد الروم قد تحصّنوا به بها[١] ؛ فتركهم وسار أمامه ؛ ووجد السفنَ قد أرست بالسواحل ؛ فأخذوها وجميع ما فيها من الرجال والمتاع ؛ فكانت أولَ غنيمةٍ بإفريقية . ثم سار إلى قابِس ؛ فدخلها الرومُ وتحصنوا فيها ؛ فأشار عليه المسلمون ألا يشتغلوا بالحصون حتى يعلموا كيف حالهم مع جموع إفريقية . فسار حتى دخل إفريقية .

(٤) وخرج ملكها جُرْجِيرُ فى مائة ألف وعشرين ألفاً ، وهو نصرانىٌّ من روم إفريقية . فعرض عليه المسلمون الإسلام ؛ فامتنع . فلما رأى كثرةَ ما معه وقلةَ المسلمين ، ضُرب دَيْدَبان له من خشب ؛ فصعد عليه ، وأمر ابنةً له ، فصعدت عليه ، وأمرت خمسين خادماً لها ، فطلعْنَ الديدبان ، وزُيِّنَّ[٢] بالحُلِيّ والحُلَلَ . ونَشَرَ الشِّعارَ ، واستدعى الأبطالَ ، وحلف لهم بالذى يعتقده من دينه لا يقتلن [أحدٌ] منهم عبدَ الله بن سعد إلا زوّجه ابنته وأعطاه ما كان معها وما كان عليهن . فَنُمِى ذلك الكلام إلى عبد الله بن سعد ؛ فقال عبد الله بن سعد للمسلمين : « والذى جاء به محمد ، لا يقتلَنَّ أحد منكم جُرجير إلا نَفَّلْتُهُ ابنته وما معها ! » ولم يكن بينهم قتال فى ذلك اليوم ؛ فدخل ابن أبى سرح فُسطاطَه ، وانصرف المسلمون إلى أخبيتهم ؛ فسار عبد الله بن الزبير إلى موضع ينظر فيه عسكر العدو ، فنظر ، فرأى جُرجير فى فسطاطه منقطعاً عن محلات الروم وحده ، وليس معه إلا ابنته وجواريها يروِّحن بريش الطواويس .

(١) كذا فى الاصل ، ولعلها : منه بها . (٢) فى الاصل : فطلعت . . . وزين .

فرجع عبدِ الله بن الزبير سريعاً حتى وصل فسطاطَ ابن أبي سرح ، فقال له : «قد وجدت فى العدو فرجة[1] ! اذنْ[2] لى أن أختار من المسلمين ثلاثين فارساً وأسير معهم إليه ، ومُرْ المسلمين أن يجهزوا خيلهم ليحملوا عنَّا[3] على العدو ؛ فإذا علمتم أننا على فسطاطه ، فخـذوا عدوَّكم ! » ففعل ابن أبي سرح برأيه ؛ فذهب عبد الله بن الزبير مع أصحابه حتى غابوا فى الفضاء ، وساروا إلى الطريق التي يأتى منها الروم إلى جرجير ؛ فأخذوه . فنظر إليهم جُرجير ؛ فظن أنهم من عساكره ، حتى رآهم قد شهروا السلاح ، فقتلوه . وحمل المسلمون على عساكره ؛ فقتلوهم فى السهل والوعر ، وحصروا مدينته حتى أخذوها ؛ فوجدوا أكثرَ أموالهم الذهب ؛ فسألوهم عن ذلك من أين اعتقدوه ؛ فقالوا لهم : « مِن بَيْع الزيت! »

(٥) فلما اطمأن المسلمون ، سأل الثلاثون فارساً الذين كانوا مع ابن الزبير عبدَ الله بن سعد ابنةَ جُرجير ؛ فقال لها : « هل عرَفْتِ قاتلَ أبيك ؟ » قالت : « نعم ! » فأجلسها ؛ فأخذ يُعرض عليها الثلاثين فارساً واحداً بعد واحد ، حتى أعرضهم كلهم ، ولم تشهدْ لِوَاحد منهم . فلم يبق إلا عبدُ الله بن الزبير ؛ فاستدعاه ابن أبى سرح ؛ فقالت له « هذا قاتِله ! » وكان عبد الله بن الزبير قبل ذلك ساكتاً ، لا يدَّعى شيئاً ، ولا شهد لواحد منهم . فقال له ابنُ أبى سرح : « مالك لا تدَّعِى هذه ! » فقال له عبد الله : ما قتلتُه لسببها ، وإنما قتلته لما أرجو عند الله تعالى ! والله تعالى مُطَّلع على نيتي ! » فأعطاها له ابن أبى سرح ، ثم أرسله بعد ذلك إلى عثمان بفتح إفريقية .

وفى سنة ٢٨ ، قدم عبد الله بن الزبير على عـثمان بفتح إفريقية ؛ وفى الجيش خمسمائة ألف : قاله ابن حَمَّادُه .

(٦) وفى سنة ٣١ ، غزا ابن أبى سَرح الحبشة . وفى سنة ٣٥ ، كثر

---

(١) فى الاصل : فرحة .　　(٢) كذا فى الأصل ، والصواب : إيذن
(٣) كذا ، والصواب : معنا

الطعن على عثمان ، واختلف الناس ؛ فصالح عبد الله بن سعد بن أبى سرح نصارى إفريقية على ثلاثمائة قنطار من الذهب فى كل عام . فرجع عنهم . وفى ذى الحجة من هذه السنة ، قُتِل عثمان — رحمه الله — ؛ وكانت خلافته اثنى عشر سنة[١] . وبويع لِعَلِيّ — رضى الله عنه — ؛ وكانت خلافته أربع سنين وتسعة أشهر ، وقيل : خمس سنين ؛ فتوفى شهيداً — رحمة الله عليه — ؛ وبويع لابنه الحسن ؛ وكانت خلافته ستة أشهر ؛ فسلم الإمارة لمعاوية بن أبى سفيان طوعاً ، بعد أن بايعه ؛ فشكر له ذلك خيارُ الصحابة وأفاضلُ التابعين ؛ ولم يَعِب ذلك عليه إلا الخوارج ومن كان يريد الفتنةَ بين المسلمين ، فسمِّيت سنة ٤٠ من الهجرة « عام الجماعة » . فلما أفْضَت الخلافة إلى معاوية ، قام بأمور المسلمين ؛ وكان من أفاضل الصحابة ؛ وهو صهرُ رسول الله — صلعم — وكاتبُ وَحْيِه .

(٧) وولّى معاويةُ معاويةَ بن حُدَيْج على إفريقية ؛ ثم عزله بعد أن غزا صِقِلِّية . وولى معاويةَ على إفريقية عُقبةَ بن نافع بن عبد القَيْس الفِهرىَّ ؛ وكان من أكابر التابعين وأفاضلهم ؛ ففتح إفريقية كلها ، وسكنها المسلمون ؛ وغزا القسطنطينة[٢] ، وبها مات أبو أيوب الأنصارىّ .

(٨) قال أبو عمر[٣] بن عبد البرّ فى « الاستيعاب » : غزا لواتة فى سنة ٤١ من الهجرة ؛ وفتح فى سنة ٤٢ غدامِس ؛ وافتتح فى سنة ٤٣ كُوَراً من كُوَر السودان ، واختط إفريقية ، وبقى فيها ثلاثَ سنين . وعزله معاويةُ بن أبى سفيان فى سنة ٥١ ؛ فولّى على إفريقية أبا المهاجر ديناراً . فتوفى معاوية — رضى الله عنه — سنة ٦٠ من الهجرة بدمشق ، وهو ابن اثنين[٤] وثمانين سنة ؛ وكانت خلافته تسعة عشر سنة وسبعة أشهر . وبويع لابنه يزيد بن معاوية ؛

---

(١) كذا فى الاصل ، والصواب : اثنى عشرة سنة .
(٢) كذا فى الاصل ، وصحتها القسطنطينية ، فهى التى استشهد قربها أبو أيوب الانصارى وقبره هناك .
(٣) فى الاصل : أبو عمرو .　　(٤) كذا فى الاصل ، والصواب : اثنتين .

فلما أفضت إليه الخلافة ، ولَّى عقبة بن نافع ، وقال له : « ارجع إلى ذلك ! » فذهب عقبةَ سريعاً حتى وصل القيروان ؛ فخلَّف فيها ولدَه مع بعض جيشه ؛ فودع أولاده ، وأوصاهم بما أحب ، وقال لهم : «إنى بعت نفسى من الله تعالى!» فرحل مع عسكر عظيم حتى وصل مدينة بَغَاية ؛ فوجد عليها جموع النصارى ؛ فقتلهم قتالا عظيما حتى هزمهم وأخذ لهم خيلا كثيرة ؛ فسار إلى تَمْس ؛ فوجد عليها جموع[1] من النصارى ؛ فهزمهم . ودخل الزاب إلى تاهَرْت ؛ فوجد عليها جموع البربر والنصارى ؛ وكان على تاهرت لَوَاتة ، وهَوَّارة ، وزُوَاغة ، ومَطْماطَة ، وزَناتة ، ومِكْناسَة ، وغيرهم ؛ فقاتلهم حتى هزمهم وقتلهم . فتفرغ من قتال النصارى ، وذلوا إلى آخر الدهر .

باب فى ذكر فتح المغرب الأقصى

(٩) فلما تفرَّغ عُقْبةُ من المغرب الأوسط ، دخل المغربَ الأقصى ، وذلك فى سنة ٦٢ من الهجرة ؛ وعقبـةُ أولُ من دخله من عُمَّـال المسلمين من هذه الأمة . فوصل عقبةُ إلى طنجة ووجد عليها يُلْيَان ؛ فاستأمن معه يليان . فذهب عقبة حتى وصل مدينة وَلِيلَى بمقربة من الموضع الذى بنى فيه فاس قبل بنيان فاس ؛ فوجد فيه جموع البربر ؛ فقاتلهم حتى هزمهم واتَّبعهم إلى دَرْعَة ؛ ومن هنالك نزل إلى بلاد الصحراء إلى «إيغيران يَطُّوف» . وقيل إنه رجع من السُّوس الأدنى ، وهى بلاد دَرْعة ، إلى تامسان ؛ فدخل بـلاد صِنْهَاجة ؛ قيل إنهم أطاعوه ولم يقاتـلوه ، وكذلك هَشْكورة ؛ ونزل على آغمات ووجد فيها نصارى البربر؛ فلزمها حتى فتحها؛ ونزل على مدينة نَفِّيس (وهي بين تَانْزَلْت ودَرْكالة ، وهو موضع لقَمِّيقرة يعرف بالمدينة إلى اليوم على وادى نَفِّيس) ونزل عقبـةُ بوادى نفيس تحت دركالة . قال أصحابُ المسالك البكريُّ والإشبيليُّ : بنى عقبة بنفيس مسجده المشهور باسمه إلى الآن ؛ والله أعـلم بحقيقة ذلك . والذى صح

(١) كذا فى الاصل ، والصواب : جموعاً .

أنه حضر لبنيان مسجد بالقيروان ومسجد بدرعة ومسجد بوادى سوس؛ وأما غير ذلك، فالله أعلم بحقيقته.

(١٠) فقام عقبة من وادى نفِّيس؛ فسار حتى نزل بوادى سُوس؛ فأرسل إلى قبائل جَزولة؛ فوصلوا بوادى سوس، فأسلموا ورجعوا. ورجع من هناك وسلك بلاد حَاحَة، ثم بلاد رَجْرَاجَة، ثم بلاد صَوْدَة، ونزل بموضع شَاكر وترك فيه شاكراً على ما قيل؛ وقام إلى تانَصْمَشْت لبنى ماكر، وقيل: توسُّوفْرا؛ ثم نزل إيصَرْوَل، فأطاعوه من غير قتال؛ ثم رحل إلى سَرْنُو؛ فوجد فيه قوماً احتالوا على قتله؛ فقاتل معهم حتى قَتلُوا من أصحابه جملة كثيرة؛ وذلك الموضع يُعرف بموضع الشُّهداء إلى اليوم؛ ثم هزمهم؛ فساروا أمامه حتى اجتمعوا مع قوم لم يُسْلِموا، من هَسْكُورة بموضع المزْح ببلد هَسْكُورة؛ فقاتلهم عقبة حتى قتلوا من أصحابه جملة كثيرة؛ وكان ذلك الموضع يسمى بمقبرة الشهداء أيضاً.

(١١) فعبر عقبةُ وادى أمِّ ربيع، فسار حتى دخل المغربَ الأوسط؛ فأرسل طائفة من عسكره حتى لم يبق معه إلا خمسة آلاف؛ فقال لهم: «أُريد أن أسلك على مدينة تَهُوذَة ومدينة باديس، أجعل فيهما ما يقوم بهما من العدَّة والعساكر. وكانت هَتَان[١] المدينتان إذ ذاك من أعظم مدائن المغرب؛ فلما قرب من تَهُوذة وجد كُسِيلةَ البَرَانسيَّ قد جمع أكثر من خمسين ألف مقاتل من البرابر. فلما رآهم عقبة، قال: «أين أبو المهاجر؟» قال: «ما أردت؟» قال: «سِرْ مع من تبعك إلى القيروان!» قال: «وما تفعل؟» فقال له: «أريد أن أغتنمَ الشهادةَ فى هذا الموضع!» فقال له أبو المهاجر: «وأنا أغتنمها[٢] معك!» فنزلوا عن دوابهم وكسروا غمود سيوفهم، فقاتلوا حتى قُتِلوا، لم يبق منهم إلا يسير جداً. وذلك فى سنة ٦٣ من الهجرة.

---

(١) كذا فى الاصل، والصحيح: هاتان.
(٢) فى الاصل: أغتنمها.

(١٢) فزحف كُسيلة إلى الذين كانوا بالقيروان؛ فجمعَ جموعَ أهل المغرب الأوسط؛ فلما قرب من القيروان، خرج منه زُهَيْر بن قَيْس البَـلَوى مع من كان معه من المسلمين إلى المشرق.

(١٣) وتوفى يزيدُ بن معاوية؛ وبويع عبد الله بن الزبير بمكة؛ وكانت خلافته تسعَ سنين. وبويع لمروان بن الحكم بدمشق. ولم يكن فى المغرب فى أيامها ما يُؤَرَّخ إلى سنة ٦٥، فتوفى مروان وبويع لابنه عبد الملك فى سنة ٦٥؛ فأمر لزُهَيْر بن قَيْس البَلَوى بالرجوع إلى إفريقية، وقوَّاه بأجنـاد أهل الشأم والأموال. فسار زهير حتى دخل إفريقية؛ فخرج كسيلة من القيروان حتى نزل على سميس (مَمْس؟)؛ فاشتد القتال بين زهير وكُسيلة؛ فمر زهـير بتُبَيْع ربيب كَعْب الأحبار؛ فقال له زهير: «لمن ترى الظَفرَ، يا تُبَيع؟» قال: «أرى الظفر لرجل بَلَوِىّ، وأنت رجلٌ من غسَّان!» فقال له زهير: «الله أكبر! أنا والله بلوىٌّ! جنى جدِّى جناية فى قومه؛ فلجأ إلى غَسَّان!» فلما صلى زهير الصبح فى اليوم الرابع، زحف إلى كسيلة. فاقتتلوا حتى كان الظفر للمسلمين. فقُتل كسيلة على وادى مدينة سميس. قيـل: وذلك فى سنة ٦٥ من الهجرة.

(١٤) فلما قَسَّم المسلمون ما غنموه من عسكر كسيلة، رجع زهير إلى المشرق؛ فوجد الروم قد خرجوا من مراكبهم، فغـاروا على إفريقية وأسروا من المسلمين كثيراً. فلمـــا رأى المسلمون زهيراً ومن معه، صاحوا واستغاثوا بالمسلمين؛ فنزل عليهم زهير مع أشراف عسكره؛ فقاتـلوا حتى قُتِلوا. وذهب بقيةُ العسكر حتى وصلوا إلى عبد الملك. فترادفت مصيبة زهير على مصيبة عقبة على المسلمين.

(١٥) وفى سنة ٦٩ من الهجرة، أرسـل عبد الملك حسَّانَ بن النُّعمان الغَسَّـانىَّ فى أربعين ألف؛ فسار حتى دخل القيروان؛ فسأل عن أى ملك

عظمت شوكته بالمغرب الأوسط؛ فقيل له: « مَلِكُ قرطاجنة ! ». بين تونس وقرطاجنة اثنا عشر ميلا، وبين تونس والقيروان مائة ميل. فذهب حَسَّان حتى نزل على قرطاجنَّة، فتقاتل معه حسان حتى دخلها بالسيف؛ فجمع مَنْ حَوْلَهَا، وخربوها.

(١٦) فسأل حسانُ عن أي ملك أعظم بافريقية؛ فقالوا له: « امرأة يقال لها الكاهنة، وهي بجبل أوراس » فزحف إليها حسان؛ فنزلت إليه حتى اجتمعوا إلى وادى تَرْضَى، واقتتلوا حتى قُتِل وجوهُ العرب وانهزم حسان؛ وأَسَرَت من أصحابه ثمانين رجلا، واتَّبعته إلى قابس؛ فوصل إلى برقه؛ فأقام فيها وأرسل إلى عبد الملك يُخبره بما جَرَى على المسلمين؛ وانتظر جوابه أربع سنين. فلما رأت[1] الكاهنةُ ما فعل حسّان، أمرت بقطع أشجار إفريقية وخراب مُدنِها؛ فقالت لهم: « إن العربَ يطلبون المدائنَ والذهبَ والفضةَ، ونحن لا نطلب إلا المراعى ! » قال ابن حَمَادُه: فى «تأريخ فتوح المغرب»: وكانت إفريقية ظِلًّا واحداً من إطرابُلس إلى طنجة؛ ففسدت ذلك؛ فلم يرجع إلى آخر الدهر.

(١٧) فلما وصل المادَةُ والقوةُ من عند عبد الملك لحسان، رحل إليها؛ فلما سمعت خبرَه، رحلت إليه حتى لم يَبْقَ بينهما إلا يوم واحد؛ فضربت أحجارَها، ثم استدعت أولادها يفْرَن ويزْدِيَان، وخالدَ بن يزيد القيسىَّ، وكان خالد من خيار المسلمين وأفضلهم، وهو من الأسارى الذين أُخِذت من عسكر حسان، فأعجبها عقله؛ فكانت تُجلسه مع أولادها ويتشاورون معه. فلما قدم حسانُ بوفود المسلمين، قالت لخالد: « أراك، يا خالد، ستنال عند سلطانكم منزلة عظيمة، وأولادى سينالون عند هذا الرجل منزلة؛ وأرى هذا الرجلَ يقتلنى ويجعل رأسى على بِرْذَون[2] يركض به إلى المشرق ! » فقال لها خالد: « فلم لم

(١) فى الاصل رآت.
(٢) كذا فى الاصل.

ترحل وتخل[١] له من البلاد ؟ » فقالت لهم : « الملوك لا يَفِرُّون ! فرحلوا[٢] إليه واستأمِنوا منه ! » فركب خالد وأولادها حتى استأمَنُوا من حسان. فأخبره خالد بمقالتها . فلما التقى حسان معها ، شدَّت عليه بالقتال حتى ظن المسلمون أنه الفناء ؛ فهزمها الله تعالى ؛ فاتَّبعها حسانُ حتى قتلها وقطع رأسها على بِئْر يقال له بِئْر الكاهنة إلى اليوم .

(١٨) فلما قَتَل حسانُ الكاهنة ، اذعن أهل المغرب للاسلام ؛ فأَبَى حسان أن يقبل منهم ذلك حتى يعطوا له اثنى عشر ألف فارس رهائن يجاهدون مع العرب حيث جاهدوا ، ويقاتلون مع[٣] من كفر من البربر والروم ؛ فأجابوه لذلك وأسلموا على يديه . وولَّى حسان أولاد الكاهنة يفْرَن ويزديان ، كل واحد منهم على ستة آلاف ، وترك معهم ثلاثة عشر رجلا من علماء التابعين يعلمون لهم القرآن وشرائع دينهم . فرجع حسان إلى القيروان ، وذلك فى سنة ٨٢ من الهجرة .

(١٩) وكتب حسان الخراجَ على من أراد أن يبقى على النصرانية من روم إفريقية . وأقام بإفريقية حتى توفى عبد الملك بن مروان بدمشق سنة ٨٦ من الهجرة . فعزموا على الإسلام بنية صحيحة ، فبنوا المساجد ، وحولوا القبلات للمساجد التى كانت لهم قبل ذلك ، واستعملوا المنابر فى المساجد التى عزموا أن يجعلوا فيها الْجُمُعات . قال عُبَيْد الله : حدثنى أبو عبد الله محمد بن عمر بن مَخْلَد بتاوُرِيرْت ، قال : حدثنى أبو علىّ الكفيف بِـآسْفى أن منبر آغْمَات هَيْلانة استعمل فى سنة ٨٥ من الهجرة ، أظنه كُتب عليه .

(٢٠) ولي الوليد بن عبد الملك فى سنة ٨٦ . وفى سنة ٨٩ ، أرسل الوليد بن عبد الملك موسى بن نصير بن عبد الرحمن بن زيد صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم . ذكر ابن بشكوال فى باب محمد من « كتاب الصِّلة » :

---

(١) كذا فى الاصل ، والصواب : ترحلى وتخلى .
(٢) كذا ، والصواب : فارحلوا . (٣) كذا ، والصواب : معهم

محمد بن محمد بن عبد الله بن عبد العزيز بن موسى بن نصير الداخل الأندلس، وهو موسى بن نصـير بن عبد الرحمن بن زيد صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولا أدرى ان كان زيد هذا من الصحابة الذين دخلوا إلى إفريقية.

(٢١) فوصل إلى سِجِلْماسّة، ووجد عندها كُتامَـة، ومَلِكهم كامون؛ فقتله. ووجد صِنْهاجة على مدينة سَجُومة؛ فقتل مَلِكهم على وادى مَلْوِيَـة؛ فسبى ذراريهم، وحمل من مدينة سَجُومة بنـاتِ كُسيلة وبناتِ ملوكهم. وكان مع موسى بن نصير أولاد عقبة بن نافع: عياض بن عقبة، وموسى بن عقبة، وعثمان، وأبو عبيدة بن عقبة؛ فلما صحت الهزيمة على أهل سجومة، قال لهم موسى بن نصير: «اقتصوا من قتلة أبيكم!» فقتلوا منهم ستمائة؛ فقال لهم: «ارفعوا أيديكم!».

(٢٢) فأرسل موسى ابنه مروان إلى السوس الأقصى، وأرسل زُرْعة بن أبى مُدْرِك إلى قبائل البربر الذين لم يأخذ حسان رهائنهم؛ فأخذ رهائنهم: رهائنَ كُتامة وزناتة وهَوّارة؛ فجمعهم مع رهائن حسان، وولّى عليهم طارقَ بن زياد، ورجع إلى إفريقية، وترك معهم سبعة عشر رجلا من العرب يعلمون لهم القرآن وشرائع الإسلام. وتم إسلام أهل المغرب الأقصى؛ فأسلموا كلهم إسلاماً صحيحاً الذى كانوا عليه إلى اليوم[١]، وذلك فى قريب من سنة ٩٠ من الهجرة. ولم يَرْتَدَّ منهم بعد ذلك إلا بَرْغَواطَـة؛ وكان سبب ارتدادهم صالح بن طريف الإسرائلىّ. واختلف فى كُتامَة المتبعون للشيعة.

(٢٣) و برهـائن المَصامِدة جاز طارق بن زياد إلى جزيرة الأندلس؛ ففتحوها؛ وذلك فى آخر يوم من رمضان سنة ٩٢ من الهجرة، وقتلوا لُذْرِيق ملك النصارى بجزيرة الأندلس. وذكر الرازىُّ فى كتابه أعيان القبائل الداخلين مع طارق بجزيرة الأندلس[١].

(٢٤) وفى أيام الوليد، امتد الإسلام شرقاً وغرباً، ووصل ما لم يصله قبله ولا بعده.

---

(١) كذا فى الاصل.

تعليق

لا نزاع فى أن هذه القطعة التى قدمها المؤرخ المحقق الأستاذ ليفى بروفنسال فى الصفحات السالفة تعتبر وثيقة فى الدرجة الأولى من الاهمية نُضيفها إلى ما لدينا من الاصول التاريخية لهذا الفتح ، ويزيد فى قيمتها ذلك التقديم الرصين الذى قدم لها به ، وهذا التقديم يعتبر فى ذاته دراسة قيمة للمراجع العربية عن فتح العرب للمغرب وتحليلا لمدارس الروايات المختلفة التى تسوقه إلينا . وهذه الدراسة ، بالإضافة إلى دراسة روبرت برونشفيج الآنفة الذكر عن رواية ابن عبد الحكم تنيران إلى درجة كبيرة هذا الموضوع العسير الذى تناولتُه قبل نحو خمسة عشر عاماً فى بحثي عن ذلك الفتح ، وقد نشرته فى القاهرة عام ١٩٤٨[١].

ومن الواضح أن خبر هذا الكتاب لم يتصل بالأستاذ بروفنسال ، ولو أنه اطلع عليه لاستعان به فى تقويم بعض النواحى المضطربة فى رواية عبيد الله ، لأن هذه الرواية ـ كغيرها ـ لا تسلم من أخطاء كثيرة تتضح عند دراسة المراجع دراسة تصفية وغربلة ومقارنة ، وقد رأيت لهذا أن أبدى الملاحظات التالية على النص والتقديم .

فأما عن النص فمن البين أن عبيد الله لا يروى قصة الفتح كاملة ، وأن مادته لا تستفيض وتغزر إلا فيما يتصل بحملة عقبة على المغرب الأقصى ، وقد بيَّن الأستاذ بروفنسال سبب ذلك بما فيه الكفاية ، أما أعمال الفاتحين قبله وبعده ، فلا يقدم عنها شيئاً ذا بال ، بل إنه يمر سريعاً بأعمال عقبة نفسه فى ولايته الأولى . وإذا نحن قارنا روايته برواية ابن عذارى وجدنا هذه الأخيرة أوفى وأكمل وأدق ، على الرغم مما يختلط بها من حديث الخرافة والعجائب .

ولا يمكننا القول بأن رواية عبيد الله تمثل الرواية المغربية الخالصة إلا فيما يتصل بحملة عقبة على المغرب الأقصى ، فهو يعطينا هنا معلومات طيبة استقاها من مصادرها الأولى ، ولا يقلل من أهمية هذه المعلومات أن ابن عذارى يرويها ـ

---

(١) حسين مؤنس ، فتح العرب للمغرب (الناشر ، مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة) القاهرة ، ١٩٤٧

حرفاً بحرف تقريباً - لأن الروايتين تؤيد احداها الأخرى فى هذه الحالة ، إذ أن عبيد الله بن عبد الحليم وأبا العباس أحمد بن عذارى متعاصران تقريباً .

أما فى بقية أخباره فعبيد الله أقرب إلى أصحاب الرواية المشرقية منه إلى أصحاب أى اتجاه آخر ، ولا بد أن نقرر هنا أن الرواية المصرية التى يمثلها عبد الرحمن ابن عبد الحكم وأبو عمر محمد بن يوسف الكندى تختلف اختلافاً كبيراً عن الرواية المشرقية الخالصة ، ولهذا ينبغي أن تعتبر الرواية المصرية رواية رابعة إلى جانب الثلاثة التى ذكرها الاستاذ روفنسال وهى المشرقية والأندلسية والمغربية .

وسنقف عند نقطة واحدة من نقط الاختلاف بين الرواية المصرية وبقية الروايات المشرقية لنتبين مدى هذا الاختلاف ومدى امتياز الأولى على الاخيرة .

ذلك أن عامة المصادر المشرقية تعطى عبد الله بن الزبير دوراً رئيسياً فى فتوح افريقيــة ، وتجعله البطل الحقيقى لحملة عبد الله بن سرح ، فهو الذى قتل جرجير وأنقذ الجيش الإسلامي من الهزيمــة ، وهو الذى بعث الحماس فى نفس عبد الله بن سعد بعد أن كان خائفاً متردداً ، ثم إنه بعد ذلك تعفف عن أخذ ابنة جرجير ولم يقل إنه هو الذى قتل أباهــا ، حتى لا ينفله عبد الله بن سعد بن سرح إياها ، ولولا أن الفتاة نفسها دلت عليه لما عرف أحد أنه هو قاتل جرجير وبطل المعركة(١) .

والرواية المشرقية على أى حال قليلة التقدير لابن أبى سرح ، لا تريد أن تسلم له بشىء ، ومرد ذلك كما بينت فى كتابى الآنف الذكر إلى أمرين : أولهما ما فعله مع الرسول وارتداده عن الإسلام بعد أن كان كاتب الوحى ، ثم عودته إلى رحاب الرسول بشفاعة عثمان بن عفان ، ومع أن إسلام عبد الله بن أبى سرح قد حسن بعد ذلك ، وأثبت أنه من خيرة رجال الرعيل الثانى من المسلمين إلا أن الناس لم ينسوا له ذلك أبداً ، وقد قلت فى ذلك فى « فتح العرب للمغرب » :

« وينبغى أن نجعل حداً فاصلا بين عبد الله بن سعد فى إسلامه الأول وعبد

---

(١) ابن الأثير ، الكامل ، ج ٣ ص ٦٤ — النويرى ، نهاية الأرب (الجزء الثانى والعشرين ، مخطوط بدار الكتب المصرية) ص ٦٤ ا وما بعدها .

الله بن سعد فى إسلامه الثانى ، لأن الوقائع تبين أن الرجل يختلف كثيراً فى الدور الأول عنه فى الدور الثانى ؛ فعبد الله بن سعد الأول فتى يافع لا يكاد يحسن فهم الأشياء ، فيستهين بثقة الرسول ، وتؤثر فيه دعايات قريش ، ويحجب عنه صغر السن عظمة النبى الكريم ، فلا يلبث أن يرتد إلى الشرك ويلقى بنفسه فى أحضان قريش ويقول فى نزق «كان يملى على عزيز حكيم ، فأقول : أو عليم أو حكيم فيقول : كل صواب[١] ، فلا يبالى أن يفترى على الرسول كذباً مجاراة لقريش فيما كانت تتخذ من الأساليب للقضاء على الإسلام ، أما عبد الله ابن سعد الثانى فجندى باسل وثيق بالإيمان كامل الشعور بجلال الإسلام وتبعاته ، شهد فتح مصر واختط بها ، وكان صاحب ميمنة عمرو فى فتحها ، « وكانت له مواقف محمودة فى الفتوح[٢] » ، ويؤكد النويرى أنه : « حسن إسلامه ولم يظهر بعده ما ينكر ، هو أحد العقلاء والكرماء من قريش[٣] ... » وقد أخطأ المؤرخون فى الحكم عليه ، لأنهم أخذوه بجريرة فعلته الأولى ، فأنكروا عليه كثيراً من فضله فى فتح افريقية ، ونسب أكثرهم هذا الفضل إلى عبد الله بن الزبير ، ويظهر أنهم تأثروا كثيراً بالدعاية الواسعة التى بذلها عبد الله بن الزبير لنفسه حين أصبح خليفة ، فضاع حظ ابن أبى سرح بين جريرة الارتداد ودعاية ابن الزبير ، بل يبدو أن قرابة عبد الله من عثمان قد قللت من شأنه فى حساب التاريخ ، إذ نُسب ما كسب من توفيق إلى أخوّته للخليفة (بالرضاع) لا إلى مواهبه الشخصية ، وأصابه من سوء ظن الناس ما أصاب كل ولاة عثمان وأشياعه ، فكان قليل الحظ عند المؤرخين »

أما الأمر الثانى فهو أن عبد الله بن الزبير كان بطبعه كثير الدعوى لنفسه واسع المطامع معتزاً بقرابته من عائشة رضى الله عنها ، من أول الأمر ، وهو لم يصحب عبد الله بن سعد وجيشه فى خروجهم إلى افريقية ، بل إن عثمان ابن عفان عند ما طال انتظاره لأخبار حملة عبد الله بن سعد بعث ابن الزبير

(١) تهذيب الأسماء للنووى ج ١ ص ٢٦٩

(٢) الإصابة لابن حجر ، ج ٣ ص ٧٦

(٣) نهاية الأرب ، للنويرى ، ص ١٦٢

فى فئة قليلة من الرجال ليأتوه بالاخبار[١]، وقد وصل ابن الزبير فوجد المسلمين فى فترة انتظار وتردد قبل ملاقاة الروم ، لان عدد هؤلاء كان عظيما ، فلما وصل ابن الزبير بمن معه استبشر المسلمون وقويت نفوسهم ونهضوا للقاء العدو ، وبعد أن انتهت المعركة وانتصر المسلمون أرسل ابنُ أبى سرح ابنَ الزبير بالبشارة الى عثمان فى المدينة ، فأسرع هذا فى سيره حتى وافى المدينة فى عشرين يوماً أو أربعة وعشرين يوماً ، وهى سرعة عظيمة يدهش لها المؤرخون حتى يقول النويرى: «ولا يستغرب ذلك من مثله[٢]» وعقب وصوله مباشرة ـ وقبل عودة ابن أبى سرح من إفريقية ـ بدأ الناس يتناقلون أخبار سوء تصرف ابن سعد فى مغانم إفريقية، وقد ردد المؤرخون هذه الأخبار وفى مقدمتهم الطبرى ، فهو يذكر رواية عن السَّرِى عن شعيب عن سيف عن محمد وطلحة ، قصة استيلاء عبد الله بن سعد على خمس خمس الغنائم ، وانكار جنده عليه ذلك ، وكتابتهم إلى عثمان بشكواهم، واضطرار هذا الأخير إلى ان يكتب إلى عبد الله بن سعد برد ما أخذ[٣]، وليس إلى الشك سبيل فى أن هذه القصة قد دست على ابن أبى سرح ، لأن مصادر تاريخ فتح المغرب لا تشير ولو اجمالا ـ إلى استيلاء عبد الله بن سعد بن سرح على خمس الخمس هذا ، بل إن الغالب ـ بناء على رواية النويرى عن الزهرى ـ أن الذى قام بقسم غنائم الحملة هو عبد الله بن عباس[٤] وليس من المعقول أن يسلم ابن عباس لابن أبى سرح بخمس الخمس دون اعتراض ، ولو أن ابن أبى سرح فعل ذلك على رغمه لتحدث ابن عباس فى الأمر بعد عودته . ولكن ابن عباس لم يتكلم ، مما يدل على أن استيلاء ابن أبى سرح على خمس الخمس كان

---

(١) الرواية المصرية تنكر ذلك ، ولا تذهب إلى أن عثمان أرسل عبد الله بن الزبير ليتعرف أخبار عبد الله بن سعد ورجاله . وهى على العموم تلقى الشك على أسطورة بطولة ابن الزبير كما سيجىء .

(٢) النويرى ، نهاية الأرب ، ورقة ٦٦ ا .

(٣) الطبرى ، تاريخ ، ج ٥ ص ٤٨ ، فى حوادث سنة ٢٧
وابن عذارى ، البيان المغرب ، طبعة ليفي بروفنسال وكولان ، ص ١٣

(٤) نهاية الأرب ، ورقة ٦٢ ا . وذكر ابن عبد الحكم أن الذى قام بقسم المغانم شريك بن سمى المرادى . رواية عن يحيى بن عبد الله بن بكير عن ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن أزهر بن يزيد العطيفي . « فتوح المغرب والأندلس » ، طبعة جاتو ص ٤٦

مجرد أكذوبة افتراها الناس عليه ، وهي تدخل فى باب المفتريات الكثيرة التى ألصقها الناس بعثمان وخلافته وعماله وطريقته فى تسيير الأمور . بل لدينا نص لابن عبد الحكم يدل دلالة واضحة على أن قسم غنائم إفريقية كان يجرى بمنتهى الدقة وبحسب ما يقرره الشرع تماما ، قال ابن عبد الحكم : « فكانت غنائم المسلمين يومئذ ، كما حدثنا عبد الملك بن مسلمة عن ابن لهيعة عن أبى الأسود عن أبى أويس قال : أبو الأسود مولى لنا قال: غزونا مع عبد الله بن سعد إفريقية ، فقسم بيننا الغنائم بعد إخراج الخمس فبلغ سهم الفارس ثلثة آلاف دينار ، للفرس ألفا دينار ولفارسه ألف دينار وللراجل ألف دينار . فقسم لرجل من الجيش توفى بذات الحمام ، فدفع لأهله بعد موته ألف دينار » (١) وقد أورد ابن عبد الحكم نفس الخبر بعد ذلك بأسناد أخرى ، مما يؤيد صحته ، فأين إذن مسألة استيلاء عبد الله بن سعد على خمس الخمس وتلاعبه بالغنائم وشغب الناس عليه لذلك ؟

الخبر إذن موضوع ، أريد به إساءة سمعة عبد الله بن سعد . ومن حسن الحظ أن المراجع تضع أيدينا على منشأ هذه الدعوى ، فقد ظهرت عقب عودة ابن الزبير إلى المدينة ، وقبل أن يعود ابن أبى سرح ومن معه من الجند ، فمن الطبيعى جداً أن يكون صاحب هذه الدعوى هو عبد الله ابن الزبير نفسه ، أضافها فيما زعم لنفسه من أعمال البطولة فى هذه الحملة .

نقول «زعم لنسفه» لأن قراءة النصوص بامعان تدل على أن عبد الله بن الزبير انتهز فرصة وصوله إلى المدينة قبل الجيش ، فبالغ فى تصوير الدور الذى لعبه هو - وجعل نفسه - لا عبد الله بن سرح - بطل موقعة سبيطلة وقاتل جرجير ، وقد ناقشت هذه المسألة فى « فتح العرب للمغرب » كما يلى:

«يبالغ بعض المصادر مثل ابن الأثير في تقدير الدور الذى لعبه عبد الله بن الزبير فى فتح إفريقية ، فيذهب المالكى وابن الأثير وابن عذارى والنويرى والدباغ والباجى إلى أنه وصل إفريقية فوجد المسلمين يقاتلون كل يوم حتى

---

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح افريقية والأندلس ، نشر البير جاتو (الطبعة الثانية ، الجزائر ١٩٤٧) ص ٤٤

الظهر ، ووجد قائدهم عبد الله ابن أبى سرح متخوفاً من أن يقتل فى المعركة ، فحاول أن يتصل به ، فوجد أنه قد أوصد أبوابه ، وأمر أن لا يراه أحد ، فاحتال حتى رآه(١) ، فقال له : « إن أمرنا يطول مع هؤلاء ، وهم فى أمداد متصلة وبلاد هي لهم ، ونحن منقطعون عن المسلمين وبلادهم ، وقد رأيت أن نترك غداً جماعة صالحة من أبطال المسلمين ، لم يشهدوا القتال وهم مستريحون ، ونقصدهم على غرة فلعل الله ينصرنا »(٢) ؛ وليس ببعيد أن يكون ابن الزبير قد لاحظ فتور الفريقين فى القتال ، وتخوفها الاشتباك فى معركة حاسمة(٣) ، فأشار على المسلمين باتباع هذه الخطة ، ولكن ما يقال عن فتور ابن أبى سرح واختبائه لا يتفق مع ما نعرفه عنه ، ولم يرد له ذكر عند أساطين الرواية الأول من أمثال الليث بن سعد وابن لهيعة ومسلمة بن عبد الملك ، ثم أن خطة عبد الله بن سعد كانت واضحة بينة ، تنحصر فى السير رأساً إلى إفريقية وملاقاة الروم والقضاء على قوتهم فى موقعة فاصلة ، فكيف يتفق هذا مع ما يروى من خوفه واختبائه ولوم ابن الزبير إياه ؟ معقول جداً أن يكون الرجل قد آثر التريث قليلا حين وقف وجهاً لوجه أمام الروم ، وربما كان سبب ذلك أن جرجير ظهر بمظهر القوى العزيز الذى لا يأبه للعرب أو يحفل لهم ، وقد يكون لما رواه ابن عذارى من اختلافه مع الجند ودخوله فسطاطه مفكراً(٤) ظل من

(١) ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٥ — ٦

(٢) ابن الأثير ، ج ٣ ص ٣٤ — وقد نقل النويرى كلام ابن الأثير مع تحريف قليل : « إنى فكرت فيما نحن فيه ، والقوم فى بلادهم والزيادة فيهم والنقصان فينا ، وقد اتصل بى أنه أنفذ إلى جميع نواحيه بالحشد والجمع » ورقة ٦٤ ب .

(٣) « وقد رأيت أصحابه — أى الروم — إذا سمعوا الأذان أغمدوا سيوفهم ورجعوا إلى مضاربهم ، وكذلك المسلمون جرياً على العادة ، والرأى عندى أن نترك غداً إن شاء الله أبطال المسلمين فى خيامهم بخيلهم وعددهم ، ونقاتل ببقايا الناس على العادة ، ونطول فى القتال حتى يتعب القوم ، فإذا انصرفوا ورجع كل إلى مضربه ، وأزال لامة حربه ، يركب المسلمون ويحملون عليهم والقوم على غرة فعسى الله تعالى أن يظفرنا بهم وينصرنا عليهم » النويرى ، نهاية الأرب ، ورقة ٦٤ ب . ولا وجود لهذا الحديث فى رياض النفوس أو معالم الإيمان أو ابن عذارى أو الباجى ، ولكنهم يتفقون جميعاً على أنه هو الذى قتل جرجير فى الموقعة الكبرى .

(٤) أنظر : البيان المغرب ، ج ١ ص ٥

الحقيقة ، أما الخوف والاضطجاع فى الفسطاط والحرب دائرة بين المسلمين والروم ، فأمر غير محتمل الوقوع ، ولا نزاع فى أنه مكذوب ومخترع .

« إلى جانب هذه الروايات التى تصف جبن ابن أبى سرح وتؤكد عجزه ، نجد رواية أخرى تؤكد أن ابن الزبير كان بطل هذا الميدان وفارسه ، وأنه هو الذى أنقذ المسلمين واختط لهم فى الحرب خطة جديدة ، وقادهم فى الموقعة ، وقتل جرجير ، وأبدى من صنوف الشجاعة وسداد الرأى وإنكار الذات ما يرفعه إلى مصاف أكبر الفاتحين المسلمين من أمثال خالد وعمرو بن العاص ؛ ويغلب أن نجد الروايتين جنباً إلى جنب فى معظم المراجع التى تقدم ذكرها : نجدها أولا فى ريـاض النفوس وعند ابن الأثير ثم عند النويرى[١] ومحمد الباجى صاحب « المونس »[٢] .

«أما ابن عبد الحكم فيذكر هذا الخبر فى كثير من الحذر فيقول : «حدثنا عبد الملك بن مسلمة ، حدثنا ابن لهيعة قال : كان هرقل استخلف جرجير نخلعه ، ثم رجع إلى حديث عثمان بن صلح وغيره ، قال : فلقيه - ابن أبى سرح - فقـاتله فقتله الله ، وكان الذى ولى قتله - فيما يزعمون - عبد الله بن الزبير »[٣] ، وكذلك البلاذرى يسندها إلى ابن الزبير نفسه ويقول : « حدث محمد بن سعد ، عن الواقدى ، عن أسامة بن زيد بن سلم ، عن نافع مولى آل

---

(١) لا يذكر القيروانى شيئاً عن جبن ابن أبى سرح وخوفه ، وإنما يذكر قتل ابن الزبير لجرجير ، وأخذه ابنته .

(٢) لا يشير المالكي إلى خوف ابن أبى سرح ، ولا ينسب خطة تقسيم الجيش نصفين — نصف يحارب إلى الظهر ونصف يحـارب من الظهر — إلى ابن الزبير ، بل يذكرها عرضاً ، ولكنه يشيد بشجاعة ابن الزبير : « فلما التقوا بالمسلمين نادى جرجير بالبراز ، فبرز إليه عبد الله بن الزبير ومروان بن الحكم فقتله ابن الزبير ، ومنهم من قال [قتلاه جميعاً] » (رياض ، ج ١ ص١٢) ؛ ونلاحظ أن فى روايته مشابهة كبيرة لما نجده فى فتح افريقية المنسوب للواقدى ، الذى نجد فيه عبد الله بن جعفر مكان عبد الله ابن الزبير ، وكلتا الروايتين فى الغالب من اختراع الرواة ، فالأولى اخترعها دعاة العلويين والثانية ابتكرها دعاة ابن الزبير أثناء خلافته أو بعدها ، وليس من المستبعد أن تكون خلافة ابن الزبير وأعماله قد أصبحت أسطورة بعد مقتله الروائى ، ولا ننسى أن ابن الزبير كان شديد الافتتان بنفسه واسع الدعاية لها .

(٣) ابن عبد الحكم فتوح ، ص ١٨٤ — ورواية ابن عبد الحكم عن الموقعة نـاقصة ، إذ هو لا يذكر مكانها ولا شيئاً مما وقع بعدها مباشرة .

الزبير ، عن عبد الله ابن الزبير قال : « أغزانا عثمان ، فسار عبد الله بن سعد بن أبي سرح حتى حل بعقوبة ، فقاتله أياماً فقتله وكنت أنا الذى قتلته »(١). فإذا أخذنا بروايتي ابن عبد الحكم والبلاذرى - وهما أحق بالثقة من غيرهما - كان فى إمكاننا أن نشك كثيراً فى المبالغات الشديدة التى ينسبها من بعدهما من المؤرخين إلى ابن الزبير ، وإذا أضفنا إلى ذلك أن ابن عبد الحكم نفسه ، يروى بعد ذلك خبراً صغيراً يهدم كل ما ينسب لابن الزبير ، ازددنا تأكداً من ذلك الرأى؛ ذلك أن الرواية التى تنسب إلى ابن الزبير نحر موقعة سبيطلة وقتل جرجير ، تؤكد أنه أخذ ابنته جزاء له على ما فعل(٢) ؛ ولكن ابن عبد الحكم يروى رواية أخرى فيقول : « وكانت ابنة جرجير كما حدثنا أبو عبد الله بن عبد الحكم وسعيد بن عفير قد صارت لرجل من الأنصار فى سهمه ، فأقبل بها منصرفاً قد حملها على بعير له فجعل يرتجز :

يابنــة جرجير تمشي عقبتك إن عليك بالحجاز ربتك
لتحملن عن قباء قربتـــك

قالت ما يقول هذا الكلب ؟ فأخبرت بذلك ، فألقت بنفسهـا عن البعير الذى كانت عليه فدقت عنقها فماتت »(٣). فكيف يتفق أن تصير ابنة جرجير لابن الزبير ولرجل من الأنصار فى وقت واحد ؟

«ذلك ما نستطيع أن نستنتجه من رواية ابن عبد الحكم ، فإذا أضفنا إلى

---

(١) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٢٢٦

(٢) يقول ابن الأثير : « وقتل جرجير ، قتله ابن الزبير وأخذت ابنة الملك سبية ، ونفل عبد الله ابن [سعد ابن] الزبير ابنة الملك » ابن الأثير ج ٣ ص ٣٥ ؛ أما النويرى فيقص هذه الحادثة فى شىء من التطويل الذى يسمو بابن الزبير إلى درجات الأبطال : « وأسرت ابنة الملك وأتى بها إلى عبد الله بن سعد ، فسألها عن أبيها قالت قتل ، قال أتعرفين قاتله ؟ قالت نعم، إذا رأيته ، عرفته ، فلما أقبل — أى ابن الزبير — قالت هذا قاتل أبى ، فقال له ابن سعد ما منعك أن تعلمنا بذلك لنفي لك بمـا شرطناه؟، فقال أصلحك الله ما قتلته لما شرطت ، والذى قتلته له يعلم ويجازى عليه أفضل من جزائك، ولا حاجة لى فى غير ذلك ، فنفله ابن سعد ابنة الملك ، فيقال ان ابن الزبير اتخذها ابنة ولد — النويرى نهايـــة الأرب ، ورقة ٦٥ (ا) وقد نقل المالـكي ذلك فيما أورده من الروايات : رياض النفوس ص ١٢

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ١٨٥ ؛ ويبدوا على هذه الرواية رونق الصدق ، وتحوى إلى ذلك معنى لطيفاً .

ذلك ما نلاحظه من الشك فى رواية البلاذرى ، إذ يسوق الرواية عن ابن الزبير نفسه ، استطعنا أن نؤكد أن قصة قتل ابن الزبير لجرجير ، وأخذه إبنته ، وإبدائه ما يروى عنه من التعفف والورع والزهد . . . كل ذلك لا أصل له فى الحقيقة ، ولم يكن يثق به أئمة الرواية الأول ، وإنما دسه الدعاة أو اخترعه الرواة[1] ؛ هذا فضلا عن أن هناك نفراً من المؤرخين الذين يعتمدون على الرواية اليونانية — كالمسيو توكسيه — يشك فيما إذا كان جريجوريوس قد قتل فى معركة سبيطلة أصلا[2] »

---

(١) أول من أورد ذلك من المؤرخين هو ابن الأثير (توفى ٦٣٠ ﻫ) ، ولكنها لا توجد فى المراجع التى ثبت أن ابن الأثير أخذ عنها كالبلاذرى (وقد عرفنا موقفه) والطبرى (وليس فيه إشارة إلى ذلك أصلا) والمسعودى (ولا وجود لها عنده) .

ويسوق النويرى روايته عن الزهرى ، عن ربيعة بن عباد الديلى ، والزهرى هذا هو — فى الأغلب — المسور بن مخرمة الزهرى الذى قص القصة الطويلة التى سبق ذكرها ، وزعم فيها أنه لقى عثمان فى المسجد ليلا مهموماً بأمر غزاة إفريقية . . . الخ (راجع ص ٧٩ — ٨٠ من هذا الكتاب) وقد شككنا فى روايته الأولى ، لأن ما ينسب إليه عليه مسحة الأحاديث المكذوبة ، ولا نستطيع أن نثق فيما حكاه عن عبد الله ابن الزبير ، أما ربيعة بن عباد الديلى الذى أخذ عنه الزهرى ، فلا وجود له فى الثبت الذى أورده النويرى عن كبار رجال الحملة ، ولا وجود له كذلك فى معالم الإيمان .

أما ابن عذارى فيغلب أنه نقلها عن ابن الأثير ، وأضاف إليها ما سمعه من رواة عصره ، ولا بد أن الأسطورة كانت قد كبرت وشاعت حتى أيامه كما يبدو من روايته ، ويبعد أن يكون أخذها عن ابراهيم بن الرقيق لأنها لا توجد عند غيره ممن أخذوا عن ابن الرقيق كابن خلدون والتيجانى والحسن الوزان (ليون الأفريقى) .

(٢) كتب الأستاذ Tauxier فى المجلة الأفريقية La Revue Africaine (سنة ١٨٨٥ ص ٢٨٤ — ٣٠٣) مقالا ذهب فيه إلى أن جريجوريوس لم يقتل فى موقعة سبيطلة ، اعتماداً على قول تيوفانيس فى (Chronographia ص ٢٨٥) : « هزم جريجوريوس وقتل من معه » ، ويقول توكسييه فى تعليل ذلك : « وعلى الرغم من ذلك فإنه — أى جريجوريوس — لم يرد له ذكر فى التاريخ بعد ذلك ، فلم يكن هو الذى أكمل الكفاح ، ولم يكن هو الذى فاوض ابن سعد فى رجوع الغزاة العرب ، إذ أقام الأفارقة مكانه جناحه Ghenaha ، واستغنوا عن الرجوع إلى أحضان القسطنطينية ، « أما جريجوريوس فإنه بعد أن طرده رعاياه الأول من الحكم لم يعد يمكنه البقاء فى البلاد ، إذ لم يكن جناحه يسمح بذلك ، ولم يكن يفكر كذلك فى القسطنطينية خوفاً مما كان ينتظره فيها من العقاب الصارم جزاء ثورته ، ولم يبق له بعد ذلك إلا أن يسلم نفسه — بشروط — إلى الفاتحين ، ومن ذلك أستطيع أن أستنتج أن الذى حدث هو أن عبد الله بن سعد اصطحبه معه فى رجوعه إلى مصر ، وأدخله هليوبوليس حيث مات ، وهذا هو التفسير الوحيد المعقول لما يقال عن موت أخ لهرقل =

يخلص لنا من ذلك إن ما يقال عن بطولة ابن الزبير فى أفريقية مشكوك فيه جداً ، سواء من ناحية إسناده أو اتفاقه مع الواقع ، وهو أقرب إلى القصص التي لا يمكن التعويل عليها فى كتابة التاريخ .

قصة بطولة ابن الزبير فى فتوح إفريقية إذن قصة موضوعة ، والدلائل تدل — كما يتضح مما سقناه من الأدلة — على أن ابن الزبير هو صاحبها . وقد لاحظنا أن هذه القصة ترددها المراجع المشرقية — عدا البلاذرى — أما الرواية المصرية — ويمثلها ابن عبد الحكم — فلا تذكرها . وعبيد الله بن عبد الحليم يرددها . فهو هنا متابع للرواية المشرقية ، وهو فى هذا الجزء من روايته يدخل ضمن نطاق هذه الرواية .

ثم إن رواية عبيد الله تخلط خلطاً ظاهراً فى سرد أعمال عقبة بن نافع من دخوله إلى إفريقية مع عمرو بن العاص إلى عزله عن الولاية الأولى ، ولا أريد أن أعرض هنا لمناقشات طويلة للمراجع ، ويكفى أن أذكر هذه الخطوط الرئيسية لأعمال عقبة بين هذه التاريخين مع تحديد تواريخها .

١ — عند ما قرر عمرو بن العاص القيام بحملته على برقة وإطرابلس، أرسل عقبة بن نافع فى بعث استطلاعى أغار على لوبية و إفريقية خلال سنة ٦٤٢/٢٢ [١]

٢ — عند ما عاد عمرو بن العاص إلى مصر ترك عقبة بن نافع عاملا على برقة فظل هناك حتى سنة ٦٤٨/٢٨ أى أنه لم يشترك فى حملة عبد الله بن

= فى هذه المدة». وهذا رأى خاطئ لا يعززه أى برهان ، ولو كان جرجير مع عبد الله لما أغفل العرب ذكر ذلك ، لأن ذلك أمر له أهميته وخطره . ثم إن موت جرجير فى هليوبوليس ، بعد رجوع العرب بست سنوات — أى سنة ٣٣ — لا ذكر له في الروايات ، وإذا كان تيونانيس قد قال إن أخاً لهرقل مات فى هليوبوليس فى هذه السنة ، فقد بطلت حجة توكسييه ، لأن جريجوريوس لم يكن أخا هرقل .

ثم يقول الأستاذ توكسييه بعد ذلك : ثم إن لنظريتى هذه نتيجة مباشرة ، وهى رفض الأسطورة التى يرويها مؤرخو العرب من أن ابنة لجريجوريوس أسرت أثناء موقعة سبيطلة ، وقد سبق أن أثبت المسيو دى سلان (فى تاريخ البربر ج ١) أن هذه الروايات — يقصد الروايات العربية — أخذت إحداها عن الأخرى ، وانتهى من ذلك إلى أنه لا يوثق من هذه الروايات إلا برواية ابن عبد الحكم الذى يصور لنا جريجوريوس مقتولا على يد عبد ابن الزبير .

(١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، الطبعة الثانية ، ص ٨

سعد، بل ظل أميراً على برقة، وعند ما عـاد عبد الله بن سعد من حملته سنة ٦٤٨/٢٨ عاد معه عقبة بن نافع إلى المشرق. وقد شغل عقبة نفسه أثناء هذه السنوات بمغازاة واحات الصحراء المجـاورة لفزان وودان وزويلة السودان[1]. وخلال هذه الفترة أيضاً تكـوَّنت فى نفس عقبة فكرة اختطاط مدينة للمسلمين فى إفريقية لتثبت أقدامهم فيها.

٣ — عندما عاد عمرو بن العاص إلى ولاية مصر سنة ٦٦٠/٤٠ قرر إرسال عقبة بن نافع، وهو ابن خالته، إلى افريقية، ولما كانت هناك معاهدة بين المسلمين وأهل افريقية تحول بين الأولين وغزو بلادهم، فقد رأى عمرو أن يرسل عقبة للغزو فى نواحى الصحراء، فخرج سنة ٦٦١/٤١ فغزا منازل لواتة ومزاتة، وفى سنة ٦٦٢/٤٢ غزا غدامس وفى سنة ٦٦٣/٤٣ غزا «كورا من كور السودان»[2].

٤ — غزا عقبة بن نافع منازل هوارة وناحية «شريك» وعاد إلى مصر وعمرو على فراش الموات فى شوال سنة ٦٦٣/٤٣[3].

٥ — يغلب أن عقبة عاد إلى برقة بعد ذلك وأقام هنـاك إلى سنة ٤٩/ ٦٩٩ لأن المراجع تحدثنا أنه عندما وُلي على إفريقية الولاية الأولى سار إليها من برقة[4]، ووصل إلى موضع القيروان واختطها سنة ٦٧٠/٥٠.

٦ — لا يمكن أن يكون عقبة قد اختط القيروان سنة ٦٦٣/٤٣ كما يقول عبيد الله لأن الثابت أنه بناها فى ولايته الأولى وقبل ولاية أبى المهاجر، وقد دامت ولاية أبى المهاجر تسع سنين، والترتيب الزمنى للحوادث كما يلي:

٦٦٩/٤٩ تعيين عقبة عاملا على افريقية وسيره إليها
٦٧٠/٥٠ اختطاط القيروان
٦٧٤/٥٥ مسلمة بن مخلد يولى أبا المهاجر دينار افريقية

(١) البكرى، صفة إفريقية، طبعة دى سلان، ص ١٤٥
(٢) ابن الاثير، أسد الغابة ج ٢ ص ١٨٤
أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج ٢ ص ١٢٥
(٣) الكندى، القضاة والولاة، طبعة روفن جست، ص ٣٢
(٤) ابن الاثير، أسد الغابة، ج ٣ ص ١٨٤
النويرى، نهاية الارب، ص ١٦٨

أوائل ٦٢/٦٨١ عزل أبي المهاجر عن افريقية
رجب ٦٢/٦٨٠ موت مسلمة بن مخلد عامل مصر ، وهو مولى أبي المهاجر
منتصف ٦٢/٦٨٠ بدأ ولاية عقبة للمرة الثانية
٦٢—٦٤/٦٨٠—٦٨٣ حملة عقبة على المغرب الأقصى
٦٤/٦٨٣ موقعة تهوده واستشهاد عقبة

وهذا هو الترتيب الزمني المعقول للحوادث ، وليس من الممكن تبعاً لرواية عبيد الله وابن عذارى أن تكون موقعة تهودة قد وقعت سنة ٦٣/٦٨٢ لأن الثابت أن زهير بن قيس انسحب من القيروان سنة ٦٥/٦٨٤ ، ومن غير المعقول أن يكون عقبة قد قتل سنة ٦٣/٦٨٢ ولم ينسحب زهير من القيروان إلا بعد سنتين ، إذ المعروف أن كسيلة سار بعد تهودة الى القيروان مباشرة واحتلها .

٧ — أشار الأستاذ ليفي بروفنسال الى أن المؤرخين قد بالغوا فى تصوير الدور الذى قام به ابو المهاجر دينار ، وليس هناك ما يدعو الى هذا الشك ، خاصة وأن ما تنسبه اليه المراجع قليل لا يخرج عن غزوة الى تلمسان ٥٥—٥٨/٦٧٤—٦٧٧ وحصار قرطاجنة ٥٩—٦١/٦٧٨—٦٨٠[1] .

٨ — ان ما يذهب اليه عبيد الله من أن كسيلة ظهر على مسرح الحوادث أول مرة أثناء عودة عقبة من غزوته الكبرى وقبيل معركة تهودة يبدو غير صحيح ، ولا تؤيده الروايات ولا يتفق مع منطق الحوادث . فإن ابن خلدون يؤكد أنه ظهر فى أول ولاية دينار «مرتادا بالمغرب الأقصى فى جموعه من أوربة»[2] ويذكر المالكى أن أبا المهاجر صالحه وأحسن اليه[3] ، وتذكر المراجع بعد ذلك أن كسيلة حالف أبا المهاجر وأسلم وانعقدت بين الرجلين أواصر الصداقة[4] ، وكانت صداقة كسيلة لأبي المهاجر سبباً من أسباب غضب عقبة عليه ، فقبض

---

(١) أنظر فتح العرب للمغرب ، ص ١٧٠ — ١٧٦
(٢) ابن خلدون ، تاريخ ، ج ٦ ص ١٤٦
(٣) المالكي ، رياض النفوس ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٢١ و ٢٧
(٤) راجع فقرة : أبو المهاجر وكسيلة فى « فتح العرب للمغرب » ، ص ١٧٢

عليه بعد عودته كما قبض على أبي المهاجر ، وأخذهما معه فى حملته الكبرى[(١)] ، ولم تكن الرقابة عليه شديدة ، فاستطاع أن يتصل بقومه وأحلافهم من الروم[(٢)] ، ثم فر من معسكر عقبة ودبر مصرعه ، وابن عبد الحكم يؤيد ذلك[(٣)] ويبدو أن عبيد الله قد اسقط كثيراً من التفاصيل بدافع الاختصار .

هذه ملاحظات سريعة على رواية عبيد الله وتعليق الاستاذ بروفنسال عليها ، وهناك نقط أخرى مثل رأيه فى استبعاد نسبة تخريب افريقيـــة الى الكاهنة واعتباره كتاب يوسف الوراق أصلا للرواية المغربية لأحداث الفتح ، إذ يغلب على الظن أن المصدر الأول للرواية الافريقية كان كتاباً لابراهيم الرقيق فى الموضوع ، وهذا بدوره أخذ عن « مغازى افريقية » للواقدى ، وهاك ما كتبته بهذا الصدد فى « فتح العرب للمغرب » فى سياق الكلام عن الجزء الذى كتبه شهاب الدين النويرى عن تاريخ إفريقية فى « نهاية الأرب » :

« أسند النويرى طائفة كبيرة من أخباره الى شخص يسميه الزهرى ، وهذا بدوره يروى عن ربيعة بن عباد الديلى . وقد حاول دى سلان أن يتعرف شخصية الزهرى هذا ، وانتهى الى أن النويرى اصطنعه اصطناعا ليعطى لتاريخه هيئة التاريخ الصحيح المسند ، وكان ذلك من أقوى المآخذ التي أخذها على النويرى فى كتابه الطويل الذى وجهه الى المسيو « هـاز » فى شأن النويرى فى المجلة الأسيوية سنة ١٨٤٨ م .

« ولكنه لم يكن موفقاً فى ذلك ، لأن مرجعين من أوثق مراجعنا يكشفان عن حقيقة شخصية الزهرى هذا ، ويؤكدان أنه كان راوية معروفاً أخذ الكثيرون عنه كثيراً من أخبار فتح إفريقية . فقد ذكر البلاذرى بين الصحابة الذين صاحبوا عبد الله بن سعد رجـلا يسمى المسور بن مخزمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف ابن زهرة بن كلاب ، أى أن المسور هذا زهرى من زهرة ولا غبار على تسميته بالزهرى اختصاراً ، ثم إن المالكى روى طائفة كبيرة

---

(١) المالكي ، رياض النفوس ، ص ٢٦
(٢) ابن خلدون ، ج ٦ ص ١٨٤
(٣) ابن عبد الحكم ، طبعة جاتو ، ص ٧٢ وراجع تعليق رقم ٨٩ ص ١٥٩

من أخباره عن المسور بن مخرمة هذا، أى أن الشخص كان من المحدثين الذين أخذ عنهم أهل المغرب أخبار بلادهم، لأن المالكى استوعب فى تاريخه كثيراً من الأخبار التى وردت فى الكتب المتقدمة التى كتبت فى المغرب. وعلى هذا فالزهرى الذى أخذ عنه النويرى شخصية معروفة لها قيمتها العلمية ونسبة أخباره اليها يزيدها ثقة ولا يضعفها.

«كتب النويرى تاريخه فى عصر كثرت فيه الأخبار والمعارف عن إفريقية وأهلها، بل بعد أن ظهر فى ميدان العلم مؤلفات وضعها نفر من ثقات أهل البلاد كابن الرقيق وابن رشيق وابن شداد ويوسف الوراق وغيرهم ممن تناولوا الكتابة فى تاريخ المغرب، مما مكن النويرى من أن يكتب كتابة وافية مسهبة. بيد أن ما بين النويرى وأيام الفتح من طول الأمد جعل الأحداث تختلط بكثير من القصص، فحفلت رواية النويرى بطائفة عظيمة من الأقاصيص والأساطير.

«يتوارد معظم أخبار النويرى فى كتب المؤلفين المغربيين الذين سيرد ذكرهم، بل هى أشد شبهاً برواية المالكى، فإذا عُلم أن الإثنين يعتمدان على المسور بن مخرمة الزهرى، وإذا لاحظنا أن النويرى لم يفعل فى أحيان كثيرة أكثر من أنه اختصر رواية المالكى، لكان فى استطاعتنا القول بأن النويرى كان يكتب فى وفرة من المراجع والأسانيد، ولكنا لا نستطيع القول بأن النويرى أخذ عن المالكى، لأن رواية الأخير تنفرد بمعلومات وتفاصيل غاية فى الأهمية ما كانت لتفوت النويرى لو أنه كان ينقل عن المالكى، ولكن الغالب أن كليهما كان ينقل عن كتاب مفصل فى تاريخ افريقية وفتوحها، كُتب فى زمن مبكر وبقى حتى أيام النويرى ثم ضاع بعد ذلك.

«وقد أكد لى الأستاذ حسن حسنى عبد الوهاب أن الأدلة كثيرة على أن هناك كتاباً اسمه: «مغازى افريقية» كتبه مؤلف مجهول مات فى حدود القرن الهجرى الثانى، وأن فقرات كثيرة من هذا الكتاب لا تزال فى كتاب البكرى وغيره من أوائل المؤرخين، فإذا ذكرنا أن البلاذرى يروى طائفة كبيرة من أخباره عن الواقدى، غلب على الظن أن هذا الكتاب الذى كتب عن فتوح افريقية واعتمد عليه معظم المؤرخين إن هو الا مغازى الواقدى الذى ضاع. والأدلة

قليلة على أن كتاب الواقدى هذا عمر كثيراً ، ولو أنه بقى حتى القرن الثامن الهجرى لأخذ عنه النويرى والتيجانى ، ولكننا نجد المؤرخين ابتداء من القرن السابع ينسبون أخبارهم إلى ابراهيم بن الرقيق : هكذا فعل ابن عذارى والنويرى وابن خلدون والتيجانى والحسن الوزان (ليون الإفريقى)، ومن هنا يجوز القول بأن كتاب الواقدى ظل مستعملا حتى ظهر كتاب الرقيق فأخمله . ولما كان ابن الرقيق قد توفي خلال النصف الأول من القرن الخامس الهجرى ، فإنه يمكننا القول بأن كتاب الواقدى عن «مغازى افريقية» كان ذائعاً حتى أواخر القرن الرابع الهجرى ، وأن ذكره لم يخفت وأهميته لم تقل إلا بعد ظهور كتاب الرقيق ، ومما يؤيد ذلك أن أبا العرب تميم ، الذى يعد كتابه من أقدم مصادر التاريخ المغربى الإسلامى ، يعتمد على الواقدى ، بدليل تشابه روايتـــه مع رواية البلاذرى . ذلك أن أبا العرب تميم قد توفى خلال النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ، أى أنه كتب كتابه فى فترة وجد فيها كتاب الواقدى[1]»

حسين مؤنس .

---

(١) فتح العرب للمغرب ، ص ٣٠٩ — ٣١٠

كتاب « الأيّام »

ومكانه فى تاريخ النثر العربى

كتاب « الأيام » لطه حسين غرة من غرر النثر العربى المعاصر، وسنفيض الحديث عن ذلك فيما بعد، ولكن أول ما يهمنا أن نقرره هنا هو أن هذا الكتاب يعتبر وثيقة تاريخية وصورة نفسية من الطراز الأول.

ولسنا نجد فى أحداث طفولة طه حسين (ولد فى مغاغة فى مصر الوسطى فى الرابع عشر من نوفمبر ١٨٨٩) ما يستغرق منا حديثاً طويلا، فإن كتاب « الأيام » يشبع تطلع القارئ الأسبانى إلى تعرف الانطباعات الأولى للحياة فى نفس هذا الصبى الذى عدا القدر على بصره وأصابه بهذه المحنة — التى تعتبر بلاء الشرق الرهيب — نتيجة لِجَهْلِ رجل من المتطببين. ومضى هذا الغلام يضرب فى زحمة الحياة منطوياً على نفسه، معذباً، خائفاً، متمرداً بعض الشئ، دقيق الملاحظة إلى حد بعيد، يُسَيِّرُه قَدَرٌ غالب حتى يصل به إلى الأزهر، ثم تضيق نفسه بالأزهر فيثور، عليه.

ولست بحاجة كذلك إلى أن أحدث القارئ الأسبانى عن مكان طه حسين فى العالم العربى اليوم، لأن إسبانيا عرفت هذا الكاتب العظيم خلال زيارتيه لها، وقد كانت الثانية منهما أيام كان وزيراً للمعارف فى بلاده، وأفاضت الصحف فى ذلك الحين فى الكلام عنه وعن صعوده العجيب فى مدارج الرقي. ولقد ازدحمت حياة طه حسين بالأحداث، ونحن إذ نتتبع هذه الأحداث تتجمع لدينا البيانات عن تاريخه وآثاره العلمية والأدبية: وأهم ما يعنينا ذكره

من ذلك كله هذا البحث الذى تقدم به للدكتوراه ، وهو أول ما قدم إلى جامعة القاهرة فى بابه ، ورحلته إلى باريس ونيله الدكتوراه من السوربون ، وزواجه من سيدة فرنسية أصبحت بعد ذلك ملاكه الحارس ، وهى التى يشير إليها هذه الإشارة الرقيقة فى آخر الجزء الأول من « الأيام » ، ثم صعوده بعد ذلك سُلَّمَ الوظائف الإدارية والعلمية فى بلاده من الأستاذية إلى الوزارة ، ماراً فيما بينهما بوظائف مدير الجامعة والمراكز الكبرى فى وزارة المعارف وعضوية المجامع العلمية . ويعنينا إلى جانب ذلك كله نشاطه العظيم فى الإنتاج العلمى والأدبي ، ونشره فى هذين الميدانين عدداً كبيراً من الكتب (ما بين دراسات نقدية وأبحاث علمية تدل على تبحر وأبحاث ودراسات تاريخية وتأملات وقصص ومقطعات قصيرة ، ومقالات فى المجلات والصحف السائرة ومحاضرات ونُقُول عن اليونانية والفرنسية) ، كل هذا إلى جانب ما لشخصيته النفاذة النادرة من أثر بعيد ، وذلك كله جعل من طه حسين أبرز شخصية فى العالم العربي المعاصر .

وقد ترجمت « الأيام » – التى تظهر اليوم فى الأسبانية – إلى الفرنسية والإنجليزية والألمانية والروسية والصينية والعبرية ولغة الملايو . ولا بد أن نذكر فى هذا المقام أن التراجم الذاتية ، وخاصة تلك التى تتناول أيام الصبى ، لون نادر جداً فى الأدب العربي فى شتى عصوره .

ولكن هذه البيانات عن حياة طه حسين ونشاطه الفكرى ، وكلها ميسورة تتحصل بأيسر مئونة ويمكن جمعها فى قوائم مؤيدة بالتواريخ ، لا تكشف لنا عن سر هذه الحياة العظيمة رغم فائدتها كمعلومات لها قيمتها ، وإن القارئ ليتمنى لو أن المؤلف وصل الحديث الشيق الذى وقف عنده فى نهاية « الأيام » ، ومضى يحدثنا عن مراحل حياته وتطورها الذى يبدو لنا الآن وكأنه تحوُّل «ميتامورفوزى» لا يسهل تفسيره . لأن طريق طه حسين لم يكن كله سهلا ذلولا ، كان لا بد له من أن يتغلب على عقبات داخلية تتصل بكيانه نفسه ، وكان لا بد له من أن يتخطى مصاعب أخرى أتت من الظروف المحيطة به .

وإنَّ حياة طه حسين لحفيلة — إلى جانب ما صادفه من توفيق — بالوقائع وصور الكفاح وألوان الاضطهاد والمساجلات الحامية كُتب النصر فيها لهذا الرجل الذى لا يسير إلا متأبطاً ذراع أحد من الناس ، والذى لم يتح له أبداً أن يرى وجوه خصومه ، وإن كان أشد أولئك الخصوم ليسوا بذوى وجوه تُرى ، وأعنى بذلك الجهل والكسل . وإنه ليخيل إلينا وكأنه من الأكاذيب أن تقول إن طفل مغاغة الصغير الحزين هو نفسه ذلك العالم الذى صحب المتنبى وأبا العلاء فى رفق ومودة ونقل إلى العربية أعمال سوفوكليس وراسين . وإنها لمتعة من المتع أن تسمع صوت طه حسين ، ذلك الصوت القوى العميق الذى يمتاز به الفلاح المصرى ، وكيف ينتقل بالحديث من العربية إلى الفرنسية : فيخيل إليك أنك تصغى إلى فرقة موسيقية كبيرة توقفت آلاتها ذات الصوت الجهورى عن العزف لتنطلق أصوات قيثاراتها الرقيقة الناعمة ، صحيح إننا نؤمن إيماناً صادقاً بما للفن من قوة وبما يبعثه من روح ، ولكننا نتساءل بين حين وحين إذا كان طه حسين قد تمكن آخر الأمر من أن يسخر لنفسه جنيًّا يأتيه بعصا الحسن البصرى السحرية التى طالما تمناها فى طفولته فى إلحاح .

* * *

ولكتاب « الأيام » بطل واضح ، هو طه حسين نفسه ، ولهذا البطل خصم ليس بأقل وضوحاً ، هو الأزهر القديم ، والصراع بينهما يشغل جانباً كبيراً من حديث « الأيام » وهذا الصراع مع التقاليد الجامدة والتعصب الذى يبدؤه الصبى فى البيئة الريفية بمساجلاته مع « سيدنا » ، وشيوخ القرية ، ومشايخ الطرق الصوفية ، تتصل حلقاته حتى ينتهى ببطلنا إلى مواجهة جالوت ماردٍ كانت جبهته تنتظر الحجر الذى يقذفه نبل داوود الراعى الصغير . ولم يكن هذا الخصم إلا الهيأة القديمة التى كانت عليها تلك الجامعة الجليلة التى عاصرت الدهر منذ إنشائها فى القرن العاشر الميلادى ، فكانت أول الأمر حافلة بالنشاط ، طليعةً لأهل عصرها ،

ثم غشيها ما غشى أهل الإسلام كلهم من ركود ، ثم عرفت مع العصر الحديث تلك المخاوف التى تجتاح عصرنا بعد أن عبرت بالأزمة التى يصور لنا كتاب « الأيام » ذروتها على وجه التقريب .

وهذا الأزهر القديم الذى يصوره قلم طه حسين ، هو ندوة العلم الإسلامية الكبرى ! مسجد رائع ذو صحن مشرق بالنور ، ودهاليزُ عامرة بالطلاب فى ملابسهم الفضفاضة ، ومكتبة طيبة ، وإدارة بسيطة ساذجة فى ذلك الحين ، ولكن أهم ما كان يميزه هى حلقات الدرس ، حيث كان الأستاذ يجلس على مقعد خفيض ، مُسْنِداً ظهره إلى عمود والطلبة من حوله جلوساً فى دائرة بين العُمُد . ولم تكن حياة أولئك الطلاب إذ ذاك طيبة أو رخيصة ، كانت تعوزهم الظروف الصحية المناسبة وكان غذاؤهم قليلا لا يشبع ، فقد كانوا يعيشون على الفول والكراث والمخللات . كان الشيوخ يقرأون والطلبة يصغون إليهم ويجادلونهم فى عنف وحدة ، ولم تكن القراءة لتخرج عن شروح وتعليقات على نصوص كتبت فيما بين القرنين التاسع والتاسع عشر (لم اردْ بالهوامش التى علقتها على الترجمة الاسبانية إلا أن أنص على التواريخ الغريبة لهذه المؤلفات) ، وكانوا يطلقون لفظ « العلم » على مجموع هذا كله .

وقد حرصت دائماً على أن أضع هذا اللفظ فى ترجمتى بين شَوْلَتَيْن لِسَبَبَيْن ، الأول هو أن لفظ « العلم » كان يطلق إذ ذاك على العلم التقليدى الدينى بمعناه الكامل الواسع ، لا على العلم الدنيوى أو الحديث ، والسبب الثانى هو أن طه حسين لا يذكر هذا اللفظ إلا فى نغمة لا تخلو من سخر . أكان كل شىء سيئاً فى تلك البيئة كما يصفها المؤلف فى هذه الوثيقة الفريدة النادرة ؟ إننى أدع ذلك للقارىء ليحكم فيه بما يريد ، فسيرى فى ثنايا الكلام أنه كان هناك أفراد يعمر قلوبهم إخلاص نبيل وحماس صادق للمعرفة ، وتحفزهم على النضال عاطفة صادقة على رغم قسوة الظروف التى أحاطت بهم وما كان خصومهم يحاربونهم به من جدل سفسطائى مسرف فى العنف . وبالإضافة إلى ذلك ، يجد القارىء فى

الفصل السادس عشر من القسم الثاني من هذا الكتاب ظاهرة بارزة نعتقد أنها من أحسن ما يتميز به الإسلام ، وهى أن رجال الدين الرسميين القائمين على رعايته عن وعى لم يكونوا يرضون عما يصاحب إيمان الجماهير عادة من ألوان الانحراف والخرافات ، بل كانوا ينكرونها ويعارضونها . وكل ما نستطيع أن نقوله فى هذا المقام هو إن كتاب « الأيام » يصف لنا طابع العصور الوسطى الذى لازم الأزهر حتى ذلك الحين ، وهذه العبارة الأخيرة يفهمها ويعبر عنها كل إنسان بطريقة تختلف عما يفهمها به ويعبر به عنها غيره . فعالم الآثار يفتح عينيه دهشاً أمام تلك المنشآت القديمة ويعجب ببقائها على الدهر على هذه الصورة المعجزة ، وأما المصلح فترتسم على وجهه بسمة ساخرة وهو يتعجب من بقاء هذه التقاليد ومغالبتها الأيام على رغم تعارضها مع تيار الزمن السائر . ولكن طه حسين لا يرى الأشياء من ظاهرها وإنما يصف وقعها فى نفسه ، فهو صبى من الريف شديد الحساسية دخل الأزهر ، لأنه — فيما كان يبدو له — طريق الحياة الوحيد المبسوط أمامه ، ولقد دخله بقلب عامر بالتصورات والآمال . ومضى يصغى إلى ما يدور حوله من أحاديث ، ويتعذب ويتعلق بحبال الآمال . ولكنه لم يكن مجرد صبى عادى ، وإنما هو رجل عبقرى ، لا يكاد يسير فى طريق « العلم » خطوات حتى تضيق نفسه وينكر ما حوله ، ثم يثور ، وينتهى به الأمر إلى أن يدرك أن الحياة والأدب بمعناها الصحيح الكبير ليس لهما مكان فى هذه الشروح والتعليقات والنصوص العتيقة ، وإنما هما بعيدان عنها كل البعد ، يجدها الإنسان فيما أبدع القدماء والمحدثون من ثمرات الأدب الكلاسى وما نُقِل من مؤلفات أهل الغرب إلى لغة العرب ، وأن عالم الفكر عالم حر يتألف من مادة أخرى .

ولقد كان السبيلُ إلى هذا العالم الجديد قد طُرِق منذ حين ، وكانت عناصر التجديد تختمر فى الأزهر ، وكانت نواتها هى تعاليم المصلح العظيم محمد عبده (١٨٤٩ — ١٩٠٥) الذى يلقب عادة « بالأستاذ الإمام » ، وما أكثر ما تتحدث عنه صفحات « الأيام » ! .. إنه حامل تعاليم جمال الدين الأفغانى والرائد السابق

على رشيد رضا وكثيرين غيره ، وقد أخرجوه من الأزهر قبل وفاته بقليل . أما خارج الأزهر فكان الصراع بين المطربشين والمعممين قد بدأ : كان الإسلام الحديث قد صحا من نومه ، ووقفت مصر الحديثة على أقدامها ، وتزعمت تلك الحركة التى تعرف « بالنهضة » وتمثلتها فى كيانها ، ودخل طه حسين معمعانها . وجدير بنا هنا أن نسأل : هل انضم طه حسين إلى هذه الحركة لكي يضع على مفرقها تاج الفكر ؟ أم أنها هى التى انتظرت طه حسين ليضع على رأسها تاج الفكر ؟ سؤال ما يزال جوابه سراً فى صدر الزمان . ولكن طه حسين حارب وانتصر وها هو الأزهر ، قد تطور اليوم ، وإن كان تطوره بطيئاً ، وها هى القاهرة تضم اليوم جامعتين أخريين حديثتين من الطراز الأوربى لا واحدة ، ولعلنا نستطرد مع الكلام أكثر مما ينبغى إذا نحن مضينا نتقصى الطريق الذى تسلكه هاتان الجامعتان اليوم . إن طه حسين يتربع اليوم على عرش الحياة الفكرية فى بلاده دون شك ، ومن الواضح أن هذا المفكر المُفْتَنَّ يجمع فى شخصه بين الثقافتين : ثقافة الأزهر ، وتلك الثقافة الغربية المحدثة ، وإن كان مزاجهما فى نفسه على نسب مختلفة ، وإننا ليعسر علينا أن نتصور ما يمكن أن يحدث عند ما يخلو منه الميدان ، وتعود هاتان الثقافتان إلى الافتراق كما كانتا قبلا ، لأن ذلك التصور يستطرد بنا أكثر مما ينبغى أيضاً .

إن كتاب « الأيام » ليعتبر فصلا رئيسياً فى تاريخ التربية ، والصور التى يرسمها للقارئ مرسلة على نحو رائع يبلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه العمل الأدبى من الصدق : وهى أنه يجعل القراء جميعاً ، مهما بلغ بعدهم عن الوسط الذى تمثله هذه الصور ، وعن الناس الذين كتبت لهم ، يتمثلون أنفسهم فى صفحاته ، ويحسون أنهم المَعْنِيُّون بما يقرأون من كلام ، ولقد صدق هِيلارى وَايـمِنْت عند ما قال فى سنة ١٩٤٣ :

« . . ومع هذا فإن فى هذه الصفحات من عناصر الإنسانية ما يجعل الإنجليز يشعرون فى مناسبات كثيرة من هذه القصة وكأنهم يتمثلون طفولتهم وشبابهم فى المدرسة والجامعة » .

أما أندريه جيد فإن قراءة « الأيام » فى سنة ١٩٤٧ جعلته يذكر تلك الفقرة من « كراسات الشباب » التى يقول فيها إيرنست رينان : « إنه لا يمكن أن يجد الانسان شيئاً أوغل فى الغباء ، ولا أوفر فى الادعاء ، ولا أبعث على السأم من أولئك المدرسين الذين كانوا يعلمون فى مدرسة هنرى الرابع ، فقد انحدر التعليم فيها إلى ما كان عليه فى القرون الأولى من عصرنا وتُرك بين أيدى تجار ألفاظ يبعثون على الإشفاق »

والواقع أن قليلا من القراء من أهل الغرب يفوتهم ، وهم يقرأون هذه الصفحات ، أن يذكروا أنهم هم أيضاً قد عرفوا — فى إطار دا كن أوبراق — نفوساً نبيلة كنفس «الأستاذ الإمام» أو رجالَ أدب صادقين من طراز «المرصفى» . هذا ، ولا حاجة بنا إلى الكلام عن أولئك المؤدبين الأقذار الأجلاف ، إذ أنهم مع الأسف الشديد كثيرون لا يكاد يخلو منهم مكان .

بيد أن العبرة التربوية التى نخرج بها من كتاب « الأيام » تملأ نفوسنا بالأمل ، إذ مهما يبلغ الظلام الفكرى فى ناحية من النواحى ، فإن الله قادر على أن يضع فيها بضعة يسيرة من خميرة النهوض ، حتى تنتعش هذه الناحية ، ويتوفز كيانها بالنشاط ، ولو كانت هذه الخميرة طفلا صغيراً حساساً عدت على بصره العوادى .

* * *

يبدو أن اللغة العربية التى يكتب بها أهل الأدب كانت دائماً بعيدة عن تلك التى تجرى بها ألسنة الناس ، وقد بلغ هذا البعد حداً جعل النثر الفنى العربى يفارق الحياة النابضة منذ زمن فراقاً لا لقاء بعده ، وقد شجع على هذا الفراق

ميل الذوق الإسلامى إلى « الأَرَابِسْك » وهو فن تجريدى سبق أوانه ، وشجع عليه كذلك تولع الكتاب بالقوالب النحوية و « غريب » الألفاظ ، وغرامهم بالسجعات المتكلفة ، وهو غرام ينم عن علم وصبيانية فى آن واحد ، وكان هذا الفراق يهبط بالنثر عما ينبغى له من قوة ، ويعتصر ماء الحياة من كيانه ، ويلفه بلفافات كما يُفعل بالموميات الراقدة فى توابيتها قروناً طويلة . ثم آن لهذا النثر أن يبعث من رقاده ، وكان بعثه سريعاً جداً بفضل ما أُدخل عليه من عناصر النثر الأوربى . وقد بدأ هذا البعث منذ أوائل القرن التاسع عشر ، ولم يصل إلى قمته إلا فى أيامنا وخاصة فى اسلوب طه حسين . وأسلوب هذا الكاتب الكبير جميل وبسيط فى آن واحد ، تتردد فيه أصداء الماضى على صورة غامضة ، تبدو فيما يلاحظه القارىء من لعب بالألفاظ ، جرياً على التقليد العربى الصميم المعروف ، ولكن أسلوبه فى الوقت نفسه مستقيم رزين ، يترقرق على نحو طبيعى أنيق ، ولهذا الأسلوب « كيان » لم يكن للنثر العربى منذ زمن ، ولكن صراحته ووضوحه يتراءيان مع ذلك من خلف نقاب رقيق شفاف من الروح التقليدى القديم .

بهذا الأسلوب النثرى الصادر عن روح تفيض حرارة ونبلا ونقاء نقرأ وصف صور الحياة ما بين مادية ومعنوية ، وهو وصف يبلغ من سلطانه على النفس أنه يمس أعمق أغوار الفكر ، وإذا ترجم هذا النثر إلى لغة أوربية فإننى أعتقد أننا نستطيع القول بأنه يضارع أحسن أساليب النثر الغربية ، ولا يقل عنها فى شىء . بيد أن وصفنا هذا الكتاب بأنه « غرة أدبية » لا يرجع إلى ذلك فحسب ، ولا يمكننا أن نقدره قدره الكامل إلا إذا أحطنا بالظروف التاريخية التى تحيط به ، وألممنا بما تقدمه من تقاليد فى صناعة النثر . وإن إعجابنا بتلك اليد المصورة التى ترسم الخطوط بقلم الرصاص فى خفة ، أو تُصَرِّفَ الإزميل فى قوة ، أو تُمَثِّلَ المناظر فى هيئة أخاذة ، وتضيف الخطوط المعبرة ، ليزداد عند ما نذكر أن هذا الرسام إنما تخرج فى مدرسة ضخمة ذات تاريخ مسرف فى الطول ، لم تعرف

— على طول تاريخها — إلا أن ترسم بالفرجار والمثلث هيئات معمارية ذات لون واحد ، أو تكعيبات هندسية .

ذكرنا القلم والإزميل ، ولم نذكر الفرشاة ، لأن طه حسين — لأسباب مؤسفة نعرفها جميعاً — لا يعرف الألوان ، ولا يستطيع تصويرها ، إن نثره نثر رجل عدت العوادى على بصره ، وإلى هذا يرجع السبب فى أصالته الرفيعة لا فى محيط اللغة العربية وحدها ، بل — فيما أظن ، وفى نفس هذا المستوى العالى — فى مجال اللغات كلها . وما أغربها فى نظرنا من صورة للشرق بغير ألوان ! نحن الذين لا نجد فى لوحاتنا عن الشرق إلا ألواناً ، بل إن الرسامين عندنا ليضحون بدقة الرسم فى سبيل إزهاء اللون وإظهاره ، ولكن طه حسين يعوضنا عن هذا النقص الذى دفعت إليه الضرورة تعويضاً عجيباً ، فهو يوسع مجالات الإحساس الأدبى على صورة تعتبر فريدة فى الأدب العالمى ، يوسع مجالات اللمس والسمع والشم . ذلك أننا نرى ما حولنا ، ولكن عندما يأخذ طه حسين بأيدينا فى كتاب « الأيام » ليمضى بنا فى طرقات مغاغة أو شوارع القاهرة ، وعندما يصعد بنا سلم الرَّبع أو يسير بنا بين حلقات السماع فى الأزهر ، نجد أنفسنا نسير على غير هدى من البصر مثله . فنحن لم نر قط تلك الترعة الإبراهيمية ولا كُتَّابَ سيدنا ولا حارة الوطاويط ، بل إننا نتعرف عليها كما تعرف عليها الكاتب نفسه : فنسير وأيدينا ممدودة إلى الأمام نتحسس منعطفات الجدران ونتوءاتها لنعرف ما إذا كنا ننحرف يميناً أو شمالا ، ونمضى وأقدامنا مرهفة الأعصاب متأهبة لاتباع مرتفعات الطريق ومنخفضاته ، بل إننا ندرك الموضع الذى تآكلت فيه حصيرة الجامع عن طريق الإحساس بنعومة رخام الأرض وبرودته ، وهذا ينطبق أيضاً على الأشخاص : فنحن لم نر — ولن نرى — سيدنا ، ولا طُلاب الرَّبع ولا شيوخ الأزهر ، ونحن لا نعرف ملامحهم ولا ألوان ثيابهم ، بل نحن إزاء هذا كله مثل طه حسين تماماً ، ليس لنا إلا أن نعرفهم بأصواتهم ، بل إننا نعرف واحداً من أولئك الشيوخ عن

طريق اللمس أولا ثم بصوته بعد ذلك ، إذ أننا نتحسسه بيدنا قبل أن يتكلم ، ونَمَسُّ بأصابعنا جلد قدمه العارية ، ونحن نعرف أننا على مقربة من دكان الحاج فيروز لأننا نشم رائحة الزبد الفاسد ، وندرك أننا ندخل الربع لأن رائحة الشيشة تدخل خياشيمنا ، وإننا ، فى صعودنا السلم متحسسين ، نصل إلى قريب من غرفة الطفل ، لأننا نسمع صوت ببغاء الفارسى ، وذلك كله فى مجموعه يعتبر تجربة إحساسية فنية لا تنسى .

وكذلك نثر طه حسين ، إنه ليس نثر رجل يكتب بيده ، بل هو يتدفق تدفق كلام يُملَى ، إن طه حسين لا « يكتب » لنا بل « يتحدث » إلينا ، وهو حديث ظل حبيساً فى ذاكرة صاحبه زمناً طويلا ، ثم تدفق قوياً غنياً لا يعرف التوقف ، فتكررت لذلك بعض عباراته ، ولكنها لا تمل أبداً ، وجمال هذا النثر راجع إلى طريقة الأداء الشفوى العربى ، وقد رأينا أن نختصر هذا التكرار بعض الشيء فى الترجمة الإسبانية .

* * *

والترجمة إنما هى فى الواقع تأويل وتفسير ، وهى أشبه شيء بالجلوس إلى المعزف أمام « نوتة » موسيقية وعزفها ، وقد يقال إن القطعة الموسيقية صامتة على الورق وإنها لا تفهم إلا إذا عزفت ، فى حين أن المؤلَّفَ المنقول ناطق فى لغته ، ولكن هذا الاعتراض إنما يؤيد ذلك التشبيه ولا يضعفه : ذلك أن المؤلف المنقول ، وإن كان ناطقاً فى لغته ، إلا أنه صامت فى غيرها من اللغات ، ونحن نترجمه إليها لينطق ، وبدون هذا يظل صامتاً فيها ، مثله فى ذلك كمثل القطعة الموسيقية تماماً : لا بد من بعثها على النطق وعزفها والتعبير عما فيها ، وتحويلها إلى موسيقى حية .

ولا بد أن نفرق بين ناحيتين متباينتين عند كل مُعَبِّر عن قطعة موسيقية أو عازف لها : الناحية الآلية ، وناحية الإلهام والذوق الفنى ، ولا غنى فى الأداء

الموسيقى عن إحدى هاتين الناحيتين ، و بدونهما لا يتحقق الإحساس بالمتعة الجمالية ، ومثل هذا يحدث فى حالة الترجمة ، فليست هناك بطبيعة الحال ترجمة ما لم يقم المترجم بالمقابلة الآلية لألفاظ القطعة المترجمة وألفاظ اللغة التى يترجم إليها لفظاً بلفظ ، مع مراعاة ما تقتضيه الأصول اللغوية عند النقل من لغة إلى أخرى ، بيد أن الترجمات العديمة الروح هى التى تتمسك بالناحية الآلية وحدها، أو التى لا ترمى إلا إلى هذه الناحية الآلية ، فى حين أنه لا بد للترجمة الصادقة من اختيار الألفاظ ، وترقيم القطعة من جديد ، وتقسيم الفقرات تقسيما يباين تقسيمها فى الأصل ، ولا بد من حذف شيء هنا وإضافة شيء هناك ، ولا بد كذلك من التجاوز واستعمال لفظة دارجة تعبر عن المعنى تعبيراً دقيقاً أو إدخال لفظة مألوفة (و إن لم تكن فصيحة متخيرة) ، وذلك كله يلقى ضوءاً بيناً على المعنى العام ، ولا بد أيضاً من استعمال كاتم الصوت أو مُعْليه (بين الحين والحين) ، والملاءمة بين العازف والمكان الذى يعزف فيه ، ولا بد — بالاختصار — من مراعاة ما تنبغى مراعاته مع الموسيقى : لا بد من « بث الروح » فى النص المترجم .

و إنه لمن الوهم الخادع أن نظن أن الترجمات إنما هي مجرد عمليات آلية ، وقد يصح هذا فى حالة ترجمة كتاب فى الجبر مثلا ، مع أني أشك فى ذلك أيضاً ، ولكنه لا يصدق بحال على ترجمة عمل إبداعى أدبى ، وسندع جانباً مئات الحجج التى تؤيد ما نقول ، لأننا لا نريد أن نثير الجدل حول هذا الموضوع من جديد ، ويكفي أن نقول إن أى أثر أدبي لا يمكن أن يكون هو نفسه فى لغات متباينة ، فكتاب « الأيام » مثلا يتحدث إلى المصريين عن أشياء مألوفة لديهم معروفة لهم ، وهى بالنسبة لنفر منهم ذكريات حية ، و بالنسبة لنفر آخر — أحدث سناً — ذكريات متمثّلة تجرى مع دمائهم ، أما بالنسبة للاسبان فلا بد أن تكون شيئاً آخر يختلف عن ذلك تمام الاختلاف : إنها كشف ، إنها تعريف بعالم جديد ، و إفساح لمجال الأفق الذهنى وتزويده بصور

جديدة من الحياة ، صور جديدة فى حقيقتها ، ولكنها — كما هو الحال فى كل ما هو إنسانى — من الممكن أن تبعث فى أخلادنا أصداء بعيدة قديمة . والمترجم يستطيع أن يظهر ذلك كله بما يستحق من درجات الإظهار ، وعلى المترجم وحده يتوقف إظهاره وتقديره : فهو يستطيع أن يعبر عن الأمر الغريب بلفظه الأصلى ، ويورده فى سياق الترجمة كما هو ، على اعتبار أنه اصطلاح ، ثم يعلق عليه بما يوضحه ويفسره ، ويستطيع كذلك أن يعبر عنه بلفظة فصيحة متخيرة ، ويستطيع أن يعدله ويجعل منه — بتحوير بسيط — اصطلاحاً جارياً ، ويستطيع . . . « والترجمة هي فى الواقع تأويل وتفسير » .

وما أكثر مواطن الضعف فى عملية الترجمة ! إليك مثالا : إن اليوم فى حساب المسلمين يبدأ عند غروب شمس النهار السابق ، فما نسميه نحن « ليلة الخميس » (أو ليل الخميس إلى الجمعة) يسمونه هم « ليلة الجمعة » ، أى ليل الجمعة السابق بطبيعة الحال على « الجمعة » ، وقد جريت على الترجمة على هذا المعنى الأخير ، لولا أن تفضل مصحح المطبعة بتنبيهى ، والواقع أن القارىء الإسبانى لا يعقل أن ليلة الجمعة سابقة على يوم الجمعة إلا إذا أوضحنا له ذلك وكيف يكون ، وكان من الممكن أن أشرح للقارىء الأمر كما بينته هنا ، ولكنى فضلت أن أقول « ليلة الخميس » دون زيادة .

* * *

وإذا كنت قد أقدمت على ترجمة « أيام » طه حسين ، فإننى لم أفعل ذلك استجابة لطلب أحد الناشرين ، ولم أفعله لأن ضرورة عملى تقتضيه ، أو لمجرد القيام بعملية آلية لا روح فيها ، وإنما حفزنى على ذلك الودُّ الذى يجمعنى وصاحبها ، فصلتي به ترجع إلى أكثر من ربع القرن ، ما بين تلميذ له أولا ،

ثم صديق بعد ذلك ، وحفزنى عليه كذلك الحبُّ لهذا الكتاب الذى يثير فى خاطرى ذكريات كثيرة ، (وقد ترجمت الكتاب كذلك لأننى أعتقد — لأسباب كثيرة — أنه من الكتب التى ينبغى أن يعرفها الجمهور الإسبانى ، ولكنى أقول هذا بين قوسين ، لأن أحداً لن يشكرنى عليه) .

وقد أودعت فى هذا العمل قلبى ، وقمت به عن رغبة صادقة وإخلاص للعمل فى ذاته ، وأودعته كذلك طرفاً من معارفى المتواضعة .

لقد أخرجته نابضاً بالحياة ، مضفيــاً عليه فهمى الخاص له ، وإننى لأرجو أن يصدر الناس عليه حكمهم على هذا الأساس .

إميليو غرسية غومس

نقله عن الاسبانية حسين مؤنس

حاشية : هذه هى المقدمة التى صدر بهـا الاستاذ غرسية غومس للترجمة الاسبانية التى قام بهـا لكتاب «الايام» للاستاذ الدكتور طه حسين ، وقد تفضل فأذن لنـا فى نقلها إلى العربية ونشرها فى هذه الصحيفة .

أصل حفلات الفاطميين فى مصر

(٣٥٨ — ٥٦٧ / ٩٦٩ — ١١٧١)

كانت حفلات البلاط عند الفاطميين تكوِّن جزءاً من نظم الدولة فى مصر ، ولذلك جعل لها المؤرخون المصريون[١] مكاناً بارزاً بين نظم الدولة الفاطمية الأخرى ؛ فكانت هذه الحفلات تتألف من «رسوم»[٢] تتبع فى الأعياد الرسمية ، التى يشترك فيها الخليفة وخاصته ، ورجال الدولة ، فى أثناء العام .

وكانت الرسوم الفاطمية أهم ما يميز هذا البلاط ، وإن كان من غير الممكن أن نقول : إن هذه الرسوم تكونت فجأة فى بلاط مصر عند حضور الفاطميين ؛ فإن ظهورها — ولا ريب — له علاقة وطيدة برسوم وحفلات بلاطات الدول الإسلامية بصفة عامة ، ولذلك كان من الصعب أن نحدد أصول رسوم البلاط الفاطمى .

وفى الواقع ، لا توجد أصول هذه الرسوم فى تقاليد الفاطميين فى بلاط إفريقية ، أو حتى فى بلاط مصر قبل مجئ الفاطميين . ففى إفريقية — بالمغرب — نحن لا نملك أية تفاصيل تمكننا من الظن بأن بلاط الفاطميين عرف البذخ والأبهة الذين كانا لبلاطهم فى مصر .

وبالعكس نعلم أن الخلفاء فى المغرب كانوا يأخذون أنفسهم بتقاليد صارمة ، صورتها لنا كتب التاريخ الفاطمية : فالمعز نفسه — رابع خلفاء الفاطميين — (٣٤١ — ٩٥٢/٣٦٥ — ٩٧٥) ، الذى يقول عنه ابن تغرى بردى أنه استن كل

(١) وصلنا باسهاب وصف حفلات الفاطميين ورسومهم فى : صبح الأعشى للقلقشندى (م ٨٢١/ ١٤١٨) ؛ والخطط للمقريزى (م ٨٤٥/١٤٤٢) ؛ والنجوم الزاهرة لأبي المحاسن بن تغرى بردى (م ٨٧٤/١٤٦٩) .

(٢) المقريزى ، الخطط ، طبعة بولاق ، ٣ ص ٢٩١ س ١٤ ؛ ٢٣ ؛ أنظر :
Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes,* Leyde 1881 I, p. 528.

رسوم البلاط الفاطمى[١] ، كان يعيش عيشة تختلف كل الإختلاف عن تلك التى كان يعيشها بعد ذلك فى مصر ؛ فقد كان يمضى كل وقتـه بين خزائن الكتب ، فى حجرة متواضعة ، لا يغطى أرضها إلا اللبـــود . فى يوم شات ، استدعى المعز عدداً من شيوخ القبائل المغربية ليشاهدوا حيـــاته العادية ، فقال لهم : « إن الناس يظنون أنا فى فى مثل هذا اليوم ، نأكل ، ونشرب ، ونتقلب فى المثقل ، والديباج ، والحرير ، والفنك ، والسمور ، والمسك ، والخمر ، والقباء . . . كما يفعل أرباب الدنيا ، ثم رأيت أن أنفذ إليكم ، فأحضرتكم لتشاهدوا حالى إذا خـلوت دونكم وأحتجبت عنكم ؛ وإنى لا أفضلكم فى أحوالكم . . . وإنى لا أشتغل بشيء من ملاذ الدنيا ؛ إلا بما يصون أرواحكم ، ويعمر بلادكم ، ويذل أعداءكم ، ويقمع أضدادكم . فافعلوا ياشيوخ فى خلواتكم مثل ما أفعله ....، والزموا الواحدة التى تكون لكم ولا تشرهوا إلى التكـثير منهن . . . فيتنغص عيشكم ، وتعود المضرة عليكم ، وتنهكوا أبدانكم[٢] » .

أضف إلى ذلك أن البرابرة وسكان إفريقية كانت فيهم غلاظة وخشونة ؛ بحيث أنهم كانوا يجهلون مظاهر بذخ فاطميى مصر ، وحفلاتهم المتعددة . وكذلك ، كان الفاطميون فى إفريقية ، في نضال مستمر ، فلم يكن لديهم الوقت الكافى لإنشاء هذه الرسوم .

وبالعكـس ، عرفت مصر قبل مجىء الفاطميين ؛ بذخ البلاط الطولونى والإخشيدى ، ولكن حفلات هذين البلاطين فى ذلك الوقت لم تكن تشتمل — هى الأخرى — على رسوم ثابتة وواضحة فى البلاط المصرى .

ومن الواضح ، أن أصول الحفلات الفاطمية ليس لها وجود فى التقاليد العربية ، أو فى تقاليد الإسلام .

ولكن هذه الحفلات والرسوم كانت معروفة بخاصة فى بيزنطة[٣] وفى فارس

---

(١) أنظر : *Annales* ، تحقيق Juynboll ليدن ، ١٨٥٣ — ١٨٥٧ ، ٢ ص ٤٥٠

(٢) الخطط ، ١ ص ٣٥٢

(٣) أنظر : Porphyrogénète : *Le livre des cérémonies*, trad. Vogt, Paris 1935

القديمة(١) . فكتاب الحفلات لقسطنطين السابع بورفيروجينيت سجل لحفلات البيزنطيين الدينية ، التى كان يشترك فيها الأمبراطور ورجال القصر . ووُجدت أيضاً عند الفرس حفلات رسمية ، يشترك فيها ملك فارس ورجال الدولة أثناء العام .

وليس من عملنا المقابلة بين حفلات الفاطميين وغيرهم ، فهذا يتطلب دراسة مستقلة بذاتها(٢) . ولكنا نشير إلى الصلة الوطيدة التى كانت بين فاطميي مصر والإمبراطورية البيزنطية ، وإلى علاقة الفاطميين بالفرس منذ ظهور المذهب الشيعى فهل ياترى تداخلت عناصر من رسوم البيزنطيين أو الفرس فى رسوم الفاطميين ؟

وقد كان العباسيون أنفسهم قبل الفاطميين ، على صلة بهذين التيارين من الحضارة . ولكن لم يجد العباسيون — على ما يظهر — لوصف حفلاتهم مؤرخين كابن الطوير (أوائل العصر الأيوبى) والمسبحى (م٤٢٠/١٠٢٩) أو ابن المأمون (نهاية الدولة الفاطمية)، فلم تصلنا عن حفلاتهم إلا معلومات ضئيلة ، لا تتناسب مع ما وصلنا عن حفلات الفاطميين . أو لعل قدرة الفاطميين على هضم العناصر الغريبة من الحضارة أسهل من قدرة العباسيين ؟

ومهما يكن ، فإننا نرى أن الحفلات الفاطمية والرسوم ، كانت اقتباسات من حضارات ليست فقط معاصرة ، وإنما أيضاً قديمة ترجع إلى أقدم العصور . ففى الواقع ، كان الفاطميون يحتفلون بأعياد مصرية خالصة ، مأخوذة من التقاليد المصرية القديمة ، فى موسم فيض النيل(٣) . ولقد ساعدت مصر — التى تتوسط مواطن تيارات الحضارة — الفاطميين على اقتباس عناصر الحضارات المختلفة .

وإذا كنا فى حل من أن أقول : إن الروح الفاطمية هى التى هيأت ظهور مثل هذه الحفلات والرسوم فى البلاط الفاطمى ، فمن الجدير أن نذكر هنا أن

(١) أنظر : Christensen : *L'Empire des Sassanides : Le peuple, l' Etat, la cour.* Copenhague 1907.

(٢) أنظر : Canard : *Le cérémonial fatimide et le cérémonial byzantin. Essai de comparaison.* Byzantion, 1951, 2 e fasc, p. 355—420.

(٣) الخطط ، ١ ص ٥٨—٥٩؛ ١ ص ٤٧٠ ؛ ٤٧٩ ؛ القلقشندى ، ٣ ص ٥١٦ — ٥٢٣

الدولة الفاطمية كانت دولة دينية ذات عقائد مذهبية متطرفة. فكانت الحفلات بالنسبة للفاطميين مناسبة لتأكيد عقيدتهم ؛ حيث كان معظمها يقام عادة فى الأعياد الدينية الخاصة بالفاطميين. فقد عرف الفاطميون كيف يصبغون الأعياد بصبغة إسلامية بل مذهبية ، وكان هذا دليلا قويـاً على طابع الفاطميين الجديد فى الحفلات.

ومن ناحيـة أخرى ، نلاحظ أن ثراء مصر كان سبباً فى ظهور حفلات الفاطميين ورسومهم ، وهو الذى أحدث تغييراً فى حياة خلفاء الفاطميين. فكان حب البذخ يجد سبيله إلى حفلاتهم وأعيادهم الرسمية ، ولقد كان من الأغراض الرئيسية للسياسة الفاطميـة فى مصر توطيد سلطتهم فيها بكل الطرق الممكنة. وقد تهيأ الشعب السنى المصرى لأن تناله بسهولة أبهة هذه الحفلات ؛ فكانت وسيلة ناجحة جداً للتأثير فيه. فجميع حفلات الفاطميين كانت مطبوعة بطابع خاص من الأناقة والبذخ.

ونستطيع أن نؤكد بأن رسوم البـلاط وحفلاته لم تظهر كاملة ، بمجرد وصول الفاطميين فى مصر ، بل بدأت كخطوط باهتة ، ثم تأكدت شيئاً فشيئاً ، وبالتدريج أخذت شكلها وترتيبها. ولكي تتأكد فى تقاليد بلاط مصر ، كان لا بد لهـا — على ما نعتقد — من وقت. ولكن ابن تغرى بردى ، المؤرخ المصرى ، يروى لنـا أن المعز (٣٤١ — ٣٦٥/٩٥٢ — ٩٧٥) [1] ، وهو الذى غزا مصر ، استن كل رسوم البلاط الفاطمى. حقاً ، إن المعز أوجد بعض هذه الرسوم فى مناسبات مختلفة ، إلا أننا نظن أن هذه النظم الدقيقة جـداً ، قد تمت فيما بعد : ذلك لأن حكم المعز ، كان قصيراً فى مصر ، وان هـذا الخليفة كان مشغولا بالحروب ، حيث لم يكن مركز البلاد السياسى قد استقر بعد.

ثم إن المقريزى ، مؤرخ مصرى آخر ، يلاحظ أن المـأمون وزير الآمر

---

(١) أنظر : *Annales* ، تحقيق Juynboll ، ٢ ص ٤٥٠

(٤٩٥ — ٥٢٤ / ١١٠١ — ١١٣٠) ، قد جدد رسوم الدولة وأعاد إليها بهجتها[١]، بعد ما كان الوزير الأفضل (٤٨٧ — ٥١٥ / ١٠٩٤ — ١١٢٢) قد أبطل ذلك[٢]. ونحن نرى أن الرسوم والحفلات أخذت شكلها النهائى فى ذلك الوقت ، حيث أن معظم الحفلات الذى وصلنا وصفها ترجع إلى عصر المأمون وزير الآمر .

ولا ريب ، في هذا العصر تهيأت لمصر عظمة أول دولة مستقلة استقلالا تاماً ، مما جعل البلاط المصرى يعرف تعدد الأعياد الرسمية ، التى كان يشترك فيها الخليفة وأرباب مناصب الدولة . ونذكر من بين هذه الحفلات : ركوب الخليفة فى المواكب ، وجلوسه للاستقبال ؛ حيث يتبع فيها رسوماً دقيقة .

و بالإضافة إلى هذه الحفلات الرسمية توجد أعياد أخرى ذات صبغة مذهبية ، أو أعياد قبطية أو حتى أعياد شعبية ، يشارك فيها الخليفة و بلاطه حسب رسوم معروفة ؛ و يبتهج الشعب بها .

لقد بقيت رسوم الفاطميين وحفلاتهم أساساً لرسوم المماليك وحفلاتهم ؛ بل ما زالت بعض آثارها موجودة حتى الآن فى الأعياد الحالية لمصر حاملة طابع الفاطميين ؛ وهذا برهان على الأثر الذى تركه البذخ الفاطمى .

عبد المنعم ماجد

(١) الخطط ، ٢ ص ٢٩١ س ١٤ ؛ ٢٣ ؛ أنظر :
Wuestenfeld : *Geschichte der Fatimidischen Chalifen nach arabischen Quellen,* Gœttingen 1881, I, p. 270—289.

(٢) من ناحية ، نجد فى وصف الركوب فى أول العام ذكرا الجامع «الأقمار» . وكان إنشاء هذا الجامع فى أيام الخليفة الآمر ، في سنة ٥١٩/١١٢٥ . (أنظر : مقريزى ، خطط ، ٢ ص ٢٩٠ ؛
Ravaisse : *Essai sur l' histoire et sur la topographie du Caire,* t, III, 2 ème partie, Paris 1890, p. 38 et suiv.

وهذ الكلمة : «الأقمار» آتية من كلمة : «قمر» أو من كلمة «قمرة» ، وهى خليط اللونين : الأبيض والأخضر . وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن الحفلات الفاطمية أخذت شكلهـا النهائى فى هذا العصر . وكذلك يعدد لنا القلقشندى (صبح ٣ ، ص ٥٠٨ ؛ أنظر :
Wuestenfeld : *Die Geographie;* Gœttingen 1879 p. 180—181).
طوائف العسكر بأسمائها . فنجد منهـا طوائف : «الآمرية» و «الحافظية» ، على إسم الخليفة الآمر وخلفه الحافظ ؛ وطوائف «الجيوشية» و «الأفضلية» ، على إسم الوزير بدر الجمالى (أمير الجيوش) وابنه الأفضل . وهذا برهان جديد آخر على أن الرسوم الفاطمية أخذت شكلهـا النهائى فى عصر متأخر عن عصر المعز (أنظر : ركوب خلفاء الفاطميين)
Inostrantsev, *Tarjestvennu viezd fatimi dskih Khalifov,* Butrusbourg 1904, p. 18.

الكتب : نقد وعرض

الدكتور عبد العزيز الدورى ، مقدمة فى تاريخ صدر الإسلام ، (منشورات مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٤٩)

لم يؤلف الناس فى أيامنا فى ميدان من ميادين الثقافة الإسلامية كما ألفوا فى تاريخ الإسلام ، فقد أخرجت المطابع — مذ عرفناها — مئات الكتب عن كل ناحية من نواحى ذلك التاريخ ، حتى تلك الموضوعات التى يتهيبها الباحث كدراسة النظم وأحوال المجتمع أو الظروف الاقتصادية نجد فيها بدل الكتاب كتباً ، وقد يتعدى الأمر الجزء الواحد إلى الأجزاء ، فيجد الإنسان نفسه أمام صف من الكتب بعضها آخذ برقاب بعض ، فيخيل إليه أنه ما من ركن من أركان هذا التاريخ الاسلامى الطويل إلا وقد غمره النور ولم يبق فيه مقال لقائل . ولكن الباحث لا يلبث أن يتبين أن هذه الكتب كلها لا تخرج عن ضربين ، أولهما يتبع مذهباً نستطيع أن نسميه مذهب «أقرب الموارد» أى أن مؤلفه يكتفى بأيسر ما يقع تحت يده من مراجع ، ويقنع من هذه بفقرات من هنا وأخرى من هناك ، يربط بينهما بحرف عطف هنا وأداة استدراك هناك ، ثم يختم الجزء بحمد الله ليتبعه بالجزء الثانى وهكذا ، والضرب الثانى يتبع مذهباً آخر نستطيع أن نسميه مذهب «أعذب الموارد» ، ومعناه أن يقدم المؤلف للقارىء ما يروقه ، ويؤلف فى تاريخ الإسلام حسبة لله حيناً والتماساً لحسن ظن الناس حيناً آخر ، وهذا النوع من التأليف أيسر وأعذب ، لأنه فيض بل فيوض من العاطفة مع قليل جداً من المادة التاريخية أو إجهاد الفكر ، والثواب مضمون عند الله والثناء مكسوب من الناس ، وما من أديب حيّره أمر الوقوع على موضوع يؤلف

فيه إلا التفت إلى تاريخ الاسلام يكتب فيه كتاباً أو كتباً تنم عن بلاغة أو إيمان أو عنهما معاً ، ولكنها لا تغنى عن التاريخ الصحيح شيئاً ، حتى تضخمت المكتبة التاريخية الاسلامية على غير طائل ، وأنك لتلمس شيئاً صالحاً عن أكبر مشاكل ذلك التاريخ الاسلامى، فلا تجد ، على الرغم مما يُثْقل رفوف الكتب من مجلدات بعد مجلدات .

ولكنك تجد هنا وهناك فى نواحى هذا العالم الاسلامى الفسيح أفراداً يحبون هذا التاريخ ويعرفون مشاق دراسته ، ولهذا فهم يتهيبون الكتابة فيه ، لأنهم يعرفون أن أصول هذا التاريخ أشبه بالجبل المتهيِّل يضم عروقاً يسيرة من المعدن ، فلا بد من جهد عظيم فى تكسير الصخر والنفاذ إلى ما يضمه ، فإذا وصلت إلى العروق كان عليك أن تتأكد أولا من نوع المعدن الذى بين يديك ، لأن خامات المعادن تتشابه بعض هيآتها ، فإذا انتهيت فى ذلك إلى رأى تستريح إليه كان عليك أن تصفي المعدن وتخلصه مما لا بد أن يكون عالقاً به من مواد أخرى ، ثم عليك بعد ذلك أن تعرف كيف تنتفع بالمعدن إذا خلص إلى يديك، وهذا وذاك يتطلبان معرفة وذوقاً وتجريباً وتدريباً وصبراً . ولعلك بعد هذا العناء كله لا تحصل على ما تريد ، لأن الذين أرخوا للاسلام فيما مضى خليط غريب فيهم الساذج وفيهم غير الساذج ، وفيهم البسيط الذى يكرّ كراً وفيهم الأريب الذى كتب لغاية لا تتبين إلا بعد تحقيق وتفكير طويلين ، وفيهم الراوى الذى يؤرخ وكأنه يحدِّث ، فيهتم بالسند أكثر مما يهتم بالمتن ، وفيهم الناقل الذى يضن عليك بأصوله ، وفيهم الذكى الذى يخترع لنفسه أصولا ، وفيهم الراغب فى تضخيم كتابه ، فلا يزال يدس فيه ويحشد دون حساب ، وفيهم كل ما يتصور الانسان من صنوف العقول والملكات . ثم إننا نقرأ ما كتبوه بعقول أخرى وندرسه لغايات غير التى قصدوا إليها ، فقد كتب عبد الرحمن بن عبد الحكم لغايات فقهية ، وكان أقصى ما قصد إليه هو استقصاء أوضاع البلاد المفتوحة من من الصلح والعنوة ، وما يستتبعه ذلك من أحكام تتصل بوضع العرب فى البلد

المفتوح ونصيبهم من خيراته ، وتناول ابنُ هشام كتابَ ابنِ اسحاق وروايات الواقدى ، وقعد ليكتب السيرة وفى نفسه شىء من الميل إلى إظهار فضل العباس و بنيه على الإسلام ، واصطنع لنفسه أسلوباً خاصاً فى الحذف والاثبات على هواه ؛ وكتب الطبرى ليؤلف بين روايات أبى مخنف وعمر بن شبه ونصر بن مُزاحم ومَن إليهم ، وليختط طريقاً وسطاً بين المدائنى والواقدى ، أى بين مدرسة المدينة ومدرسة الأمصار ، فما زال يروى ويستروى ويُسند ويعنعن حتى جاء كتابه أشبه بخزانة بطاقات (فيشات) أسلمها صاحبها إلى الطابع دون أن يكلف نفسه عناء التنسيق والترتيب ، والذى بين يدينا بعد ذلك كله هو المختصر ! لأن الرجل يؤكد فى مقدمة كتابه أن الكتاب كان أضخم من ذلك بكثير ، وأنه وجد أن الناس أكسل من أن يقرأوا ما جمعه كله ، فاكتفى بذلك القدر . وكتب ابن الأثير و بين يديه أصول لا حصر لها ، فسطا عليها دون أن يعنى بذكر واحد من أصحابها ولو من باب العرفان ، وأسرف الاختصار والخطأ حتى أصبحنا نقرؤه وكأننا نمشى على زلق .

وهكذا يجد المؤرخ نفسه يمشى بين شراك وكمائن تفرض عليه حذراً ودقة وشكا ، إن لم نقل خوفاً وسوء ظن ، وإذا كان المحدِّثون قد وضعوا علماً كاملا ليضمنوا السلامة من أساليب الوضاعين الذين أوغلوا فى حديث النبى صلوات الله عليه كذباً وافتراء فما بالك بما فعله الناس بروايات التاريخ وهى أهون على الناس من حديث الرسول ؟ ومع ذلك فمن حولنا ناس ليس أهون عليهم من تحبير المؤلفات فى تاريخ الإسلام هذا ، بل فيهم من لا يقنع بدراسة السيرة النبوية فيؤلف فى فلسفتها ، وفيهم من يكتب فى عبقرية عمر قبل أن يدرس حياة عمر ، وفيهم من لا يستحيى أن يقول لك إن هاشماً بن عبد مناف سمى هاشماً لأنه كان يهشم الثريد للناس ، كأنه كان يفعل هذا قبل أن يولد فسمى به ! ويخدعه ما يقول المؤرخون من أنَّ هاشماً كان يسمى قبل ذلك عمراً ، كأنما من الممكن أن يتغير إسم الرجل بعد أن يدخل فى مداخل الرجال !

بيد أن هناك نفراً من العاملين على هذا التاريخ يعرفون ذلك كله ، فلا يقولون فيه كلمة إلا بعد درس وتفكير طويلين ، ولهذا تستريح إلى ما يكتبونه وتطمئن إلى النتائج التى يقدمونها إليك ، ومن أولئك الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدورى ، فقد أهدانا فيما مضى دراساته عن العصر العباسى وآراءه فى المسائل الاقتصادية للعراق فى القرن الرابع الهجرى ، وكل سطر فيها ينفع المؤرخ والباحث ، وهو يقدم لنا اليوم « مقدمة فى دراسة تاريخ صدر الإسلام » وهى رسالة مختصرة ، ولكنها حفيلة بما يبعث على التفكير والتأمل وما يحفز المؤرخ على الاسترسال فى البحث ، فهو يعرض فيها لأعسر عصر من عصور تاريخ الإسلام وأحفلها بالمعضلات ومواضع الزلل : عصر قيام الدولة ونشأة الامبراطورية وتكون المجتمع الاسلامي المضطرب ، عصر الأحزاب والاتجاهات والفرق والشيع ، عصر تكون « العقد » السياسية والنفسية بل الفقهية التى لم ينجح المسلمون فى حلها بعد ذلك أبداً ؛ وهو يعرض للمسائل فى حذر شديد ، ويواجه المشكلات بعد استعداد طويل ، ويسلك بالقارئ خلال هذه الآجام فى أناة ومنطق ، ولا يكاد مع ذلك يقطع فى هذا كله برأى ، بل يدعو القارئ إلى أن يعود أدراجه ليلتمس لنفسه طريقاً لعله يكون آمن وأوفى به إلى الغاية ، وهذا فى رأيي هو النهج الصحيح ، نهج تفكير وإرشاد واسترشاد لا نهج تكديس وإملاء واستملاء .

ولهذه « المقدمة » اتجاه عربى صريح ، وقارئها لا يكاد يعبر ببضع صفحات حتى يحس أنه يقرأ لكاتب عربى يريد أن يصحح ما يمكن تصحيحه من التواءات تاريخ العرب ، وهو قد يسترسل مع هذه الحمية العربية إلى حد يسلكه فى عداد الحاملين على الفرس القائلين بأنهم أصل مصائب الاسلام ، ولقد خيل إلي وأنا أقرأ بعض سطوره أننى أقرأ ذلك الفصل الذى عقده ابن حزم فى «الفِصَل» وذهب فيه إلى أن العجم عندما دالت دولتهم على يد العرب أحبوا أن يأخذوا ثأرهم بإفساد الاسلام وأهله ، فهو يحمل على الشعوبية ويعتبرها أخطر داء

أفسد التاريخ الاسلامى » (ص ١٣) ويذهب إلى أن الناس كانوا يظنون أن الشعوبيين من المؤرخين « قصروا الهجوم على العصر الجاهلى مستغلين الناحية الدينية ، ليظهروا عرب الجاهلية بمظهر البداوة الساذجة ، وأنهم تركوا ما بعد ذلك حرمة للاسلام ، ولكن ظهر لنا أنهم لم يحفلوا بما للاسلام من حرمة ، ولم تسلم منهم فترة ولم ينج أحد ، وإنا مع خطورة هذه الناحية لم نجد من تعرّض لها حتى الآن » (نفس الصفحة) ، ثم يمضى بعد ذلك فيذكر بعض ما أصاب تاريخ العرب على أيدى الشعوبيين من قصة الغرانيق إلى فتنة الأمين والمأمون.

وعندنا أن ذلك كله يحتاج إلى إعادة نظر ، فإن حديث الغرانيق لم يخترعه مؤرخ شعوبى أو غير شعوبى ، وإنما رواه الطبرى عن سلسلة من الأسناد كلهم عرب أو مستعربون هم سلمة ومحمد بن اسحق ويزيد بن زياد المدنى ومحمد بن كعب القرظى (تاريخ الطبرى ، القاهرة ١٩٣٩ ، ج ٢ ص ٧٥—٧٦) ورواه أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع القرشى الهاشمى ولاءً فى طبقاته عن محمد بن عمر عن يونس بن محمد بن فضاله الظفرى عن أبيه وعن كثير بن زيد عن المطلب بن عبد الله بن حنطب (الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٥٨ ، ج ١ ص ١٨٩—١٩٠) ومعظمهم من العرب ، وهو فى أساسه دعوى من الدعاوى التى افترتها قريش على الرسول الكريم ، ولا شك فى أنها كذبت فى هذا الذى زعمت ، ولكن ذلك لا يمنعنا من القول بأن رجال قريش دبروا ذلك وأذاعوه ، وكان لاذاعتهم إياه صدى بعيد وصل إلى مهاجرى الاسلام فى الحبشة فعاد معظمهم إلى مكة على ما هو معروف ، ولا ريب أن محمد بن اسحاق أثبت هذه الدعوى فى كتابه بدليل وجود إسمه بين رواة الطبرى ، وقد أسقطها ابن هشام لأنه اعتبرها مما سماه «أشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يقر لنا البكائى بروايته » (سيرة ابن هشام ، طبعة السقا والإبيارى وشلبى ، القاهرة ١٩٣٦ ، ج ١ ص ٤) والأصح فى أمر هذا الحديث أن يقال إنه شنعة عربية قرشية لا دعوى شعوبية . وهذا لا يمنع من القول بأن

نفراً من الشعوبيين استغلوها فيما بعد ، أما أن محمد بن سعد كاتب الواقدى موضع جرح من جانب المحـــدثين فصحيح ، ولكنه موضع تقـدير وثقـة من كثيرين أيضا (راجع مقدمة الطبقات لمحمد زاهد الكوثرى ، ص ز — ل).

ثم يعرض الدكتور الدورى بعد ذلك لبعض ما وجهه نفر من المؤرخين من النقد للخلفاء الراشدين ، وكان ينبغى أن يذكر أن أولئك المؤرخين أنفسهم أثنوا عليهم بما فيه الكفاية ، وربما كان جمع أولئك المؤرخين بين الحمد والنقد مذهباً حسناً نحمدهم له ، بـل لو أنهم أهملوا مساءلة عمر (ر) فى عزله خالداً بن الوليد (ر) مثلا لكان ذلك موضعاً للنقد ، لأن الأمر هنا يتصل بمصير فـاتح عظيم وصحابى كبير ، ومن الطبيعى ألا يرضى نفر من الناس عن عزله فيطلبوا الأسباب . أما نقد بعض المراجع لعثمان فليس مرده إلى هذه المراجع فى ذاتها ، وإنمـــا مرده إلى الصراع العربي الذى انتشب بين العلويين والأمويين ، وقد كان هناك أثناء فتنة عثمان حزب يسمى العثمانية ، ومن الطبيعى أن يكون له ما يقابله ، وقد كان الذين قتلوا عثمان عرباً ، فمن الطبيعى أن يكون أولئك هم الذين « صبوا حممهم عليه » إذا سمح لى الدكتور الدورى أن أستعمل تعبيره . ومثل هذا يقال عما وجه من نقد شديد إلى على (ر) فمصدره معاوية وأنصاره ، وإلا فلماذا حاربوه ؟ ولا لوم على المؤرخين بعد هذا إذا رددوا بعض وجوه هذا النقد ، ولو أن الرواة والمؤرخين أتونا بكل ما قال النـاس بعضهم فى بعض أثناء الفتن التى ملأت عصر صدر الإسلام لما بقيت شعرة على جلد أحد من أهل تلك العصور . وأحسب أن هذا يكفى للقول بأن مسئولية هذه المثالب كلها لا تقع على الموالى والشعوبيين وحدهم ، وإنما يُسأل عنها العرب أنفسهم إلى حد كبير ، وربما كان إيغال العرب فى ثلب بعضهم بعضاً هو الذى أطمع الموالى فيهم من ناحية وأعطى الشعوبيين السلاح لمهاجمتهم من ناحية أخرى .

وقد أصاب الدكتور الدورى فى إشـارته إلى مبادئ حركة التعريب أيام الأمويين: تعريب الدواوين والنقد والطرز وما إلى ذلك ، فالواقع أن الناس

يهملون هذه الناحية ، ويحسبون أن التعريب لا يبدأ إلا بتعريب الكتب ، ويجعلونه لهذا من حظ العصر العباسى وحده ، مع أنه يبدأ بالفعل من حركة تعريب الدواوين ، وهو مصيب فى القول بأن هذا التعريب الادارى كان « أعظم حدث ثقافى سياسى بعد جمع القرآن » .

وأخشى أن تكون العاطفة القومية بعض ما جعل الدكتور الدورى يتحمس لخلفاء بنى العباس على النحو الذى نجده في صفحات ١٩ وما يليها من بحثه ، فأنا شخصياً أظن أن أبا العباس بعيد بعض البعد عما اتهم به من سفك الدماء ، ولكن القول بأنه « بعيد عنه » إطلاقاً يحتاج إلى نظر ، وقد كان الموضوع محل مناقشة طويلة بين أستاذينا عبد الحميد العبادى والمرحوم أحمد أمين ، وأحسب أن رأى الثانى غَلَب فى المناقشة ، وكان الدكتور الدورى كفيلا بأن يحسم الأمر بسعة اطلاعه . وأظن أن المراجع لا تحمل على المنصور بهذه الصورة التى ذكرها الدورى ، فهى تذكره بأشياء أخرى غير « مرض المعدة » وهى لا تقف عند كلامها على اختطاط بغداد عند نسبة اختيار الموضع إلى « حماره الذكى الذى أعجبه المكان » وتعرض علينا من صور ذكاء المنصور نفسه وحسن اختياره لموقع البلد شيئاً كثيراً ، وكنت أحب ألا يحمل هذه الحملة على أبي مسلم (ص ١٧) وأن يأذن لبعض الشك ، الذى يساوره فيما تقول المراجع ، بأن يتسرب إلى هذه الناحية أيضاً ، فاننى أحسب أن منطق تلك العصور كان يبيح قتل الرجال على هذا النحو ، أما منطقنا نحن — ونحن نكتب لعصرنا وللعصور المقبلة — فينبغى أن يكون أكثر رفقاً فى مسائل الدماء وأرواح الناس . وقد أعجبنى تصديه لما درجنا على نسبته إلى الأمين ، لأننى أعتقد منذ زمن طويل ، أن أصبع الشعوبية هنا واضح ، ولكنى كنت أحب أن يقوم الدفاع عن الأمين على حجة أقوى من أن مهذبيه كانوا أمثال الكسائى والأصمعى ، ثم هل يكفى ثناء الأصمعى على ذكاء الأمين حتى يكون ذكياً ، ألم يكن الأصمعى نفسه متهما بالغفلة ؟ ثم إن شهادات المؤدبين فيمن أدبوهم من أبناء الخلفاء قلما تكون مقصودة لذاتها ، وأمامنا شهادة الصولى فيمن أدبهم

من أبناء الخلفاء وشهادة الزبيدى الأندلسى بذكاء هشام المؤيد فى صباه ، وهى أظهر مثل لقلة القيمة الحقيقية لهذه الشهادات .

وقد أعجبنى من الدكتور الدورى قوله (ص ٢٠) « وهناك مشكلة أخرى ، وهى أن المؤرخين العرب يهملون أثر الزمن وما يصحبه من تطور ، وينسبون الكثير من التطورات التى احتاجت إلى وقت طويل إلى أشخاص سابقين » فهى ملاحظة ذات عمق بعيد من عالم بَصيرٍ بعقلية مؤرخى الاسلام ، والأمثلة التى ضربها غاية فى الدلالة على ما يقول . فالمؤرخ الوسيط كالرسام الوسيط لا يعرف قواعد «المنظور» ويرسم لك كل ما فى اللوحة فى مستوى واحد لا فرق بين القريب والبعيد ولا بين المتقدم والمتأخر ، فترى الرجل البعيد فى حجم القريب والحائط الخلفى أعلا من الأمامى ، وكذلك المؤرخ الوسيط ، لا يعرف أن هناك أبعاداً زمانية ينبغى أن يحسب حسابها ، وأن الزمن عامل لا يمكن أن نهمل حسابه فى دراسة كل ما يتصل بالبشر وأعمالهم ، وقد أصاب تاريخ مصر الاسلامية مثلا من وراء ذلك تحريف شديد ، فعامة المؤرخين مثلا على أن عمرو بن العاص وضع لمصر نظمها المالية كلها غداة الفتح ، وأن هذه النظم ظلت كما هي دون تغيير حتى أيام الطولونيين ، إذا لم نقل العثمانيين ، وبعضهم يقول إن عمراً جباها أربعة ملايين دينار وبعضهم الآخر يجعلها ثمانية وبعضهم الثالث اثنى عشر ، ويزيد الطين بلة أن يجئ مؤرخون محدثون فيحاولون أن يتعرفوا أى الارقام هو الصحيح (راجع تعليق الدكتور حسن ابراهيم حسن على ترجمة السيادة العربية لفان فلوتن (القاهرة ١٩٧٤) ص ٢٦—٢٧ ، الهامش) مع أن هذا الأخير يعرف أن كارل هاينزيخ بيكر أثبت فى كتابه الصغير

Beitraege Zur Gesch. Aegyptens unter dem Islam

أن النظام المالى لمصر الاسلامية تكوّن على مهل ، ومر بأدوار مختلفة حتى انتهى إلى وضع ثابت بعض الشيء ، ومن الغريب أن هذا المؤرخ المحدث ترجم بنفسه جزءاً مما نشره آدولف جرومان من أوراق البردى المصرية ورأى بنفسه

كل ما يدعو إلى الشك فى تقديرات مؤرخى العرب من البلاذرى وابن عبد الحكم إلى المقريزى والنويرى ، ولكنه مضى مع ذلك فى كتب أخرى نشرها بعد ذلك يردد قصص الملايين الأربعة والثمانية والاثنى عشر وأساطير « على كل حالم دينارين دينارين » وتابعه فى ذلك من على شاكلته من العاملين على تاريخ الاسلام ، كأن علم التاريخ لم يتقدم خطوة واحـــدة من أيام عُبَيْد بن شَرِيَّة ! وأذكر أننى قرأت للفيلسوف الألمانى لِسِنجْ كلاماً مثل هذا عن مؤرخى العصور الوسطى فى كتابه عن فلسفة الزمان ، وقد أكمل آراءه وأصلحها هيجل فى حديثه عن فلسفة التاريخ ، وأظن أن ذلك فى معرض التفريق بين فلسفة الزمان وفلسفة التاريخ ، والمناقشة كلها معروضة عرضاً لطيفاً فى الكتاب المختصر اللطيف الذى كتبه « ساويكى » عن فلسفة التاريخ . هذا وإهمال الأبعاد الزمنية شائع بين مؤرخى العصور الوسطى مسلمين ومسيحيين ، وقـــد أورد يعقوب بوركهارت Jakob Burckhart كثيراً من الأدلة على ذلك فى كتـــابه « تأملات فى تاريخ العالم » *Weltgeschtliche Betrachtungen*

وعند ما عرض الدكتور الدورى للوزارة ناقش السبب فى إسنادها إلى الفرس وقـال : « ولكن السبب كما يظهر لى هو رغبة العباسيين لتكوين التعاون بين العرب والفرس فى الحياة العامة ، وتدعيمه لتثبيت أسس دولتهم التى تريد إشراك الفرس ولا تريد إهمـال العرب . والخليفة عربي ، فمن المنتظر أن يكون معاونه الأول فارسياً ، وبذا كانت الوزارة عنوان هذا التعاون ، ولعلنا نكون أدق إذا قلنا التعـاون بين العرب والموالى ، لأن بعض الوزراء كما يظهر لم يكونوا فرساً ، بل موالى من غير الفرس» (ص ٢٦) ، وأظن أن هذا تفسير متكلف بعض الشيء لهذه الظاهرة ، إذ لم يكن الناس يفكرون فيما نفكر نحن الآن فيه من « توازن » بين الأجناس المكونة للدولة ، والأدله على ذلك كثيرة من تاريخ الوزارة العباسية نفسه ، فقد كان أول وزير للعبـاسيين أقرب إلى العرب منه إلى الموالى هو أبو سلمة الخلال « وزير آل محمد » ، وكانت ولاية أبى أيوب سليمان بن مخلد الموريانى

للوزارة مصادفة (انظر الجهشيارى ، القاهرة ١٩٣٨، ص ٩٧) ومعظم من تلا أبا أيوب إلى خالد بن برمك من الوزراء والكتاب كانوا من الموالى من حواشى البيت العباسى وعبيده ممن يُستخدمون لطاعتهم وهوان أمرهم وسهولة الاستغناء عنهم أو قتلهم ، كما كان الحال مع وزارة الأتراك العثمانيين وخدمتهم ، ولم تأخذ الوزارة العباسية هيأتها الفارسية المعروفة إلا ابتداء من خالد بن برمك ، ولم يكن هذا رمزاً للتوازن بين العرب والفرس فى الدولة بل كان معناه رجحان الأخيرين ، وقد أحس الخلفاء ذلك وما زالوا بالبرامكة حتى نكبوهم ، ثم إننا نجد بين كبار وزراء العباسيين نفراً من العرب ، طال أمدهم فى الوزارة وأحسنوا القيام بها . والرأى فى موضوع الوزارة عند العباسيين فيما أحسب أنها كانت تطوراً لنظام الدعاة الذى أخذوا به قبل أن يصلوا إلى الخلافة ، وكان للدعاة — أو النقباء — الأربعة الأول فضل عظيم على الدعوة ، فلما وصل العباسيون إلى الخلافة كان لا بد أن يلى هؤلاء مراكز تلى مراكز الخلفاء أنفسهم ، ومن هنا كانت الوزارة . وقد تولى الوزارة ثلاثة من النقباء الأربعة الأُوَل ، أما الرابع فقد قتل أثناء الصراع الأول وقبل أن تصير الخلافة إلى العباسيين ، ومن هنا يبدوا أمران : الأول أن « الوزارة » لم تكن وسيلة للتوازن بين العرب والفرس لجأ إليها الخلفاء ، بل كانت اقتساماً للملك بين صاحب الدعوة والدعاة ، والثاني أن الوزارة ليست استمراراً لوظيفة الكتابة أو تطوراً طبيعياً لها ، لقد التقيا فيما بعد وصارا وظيفة واحدة ، ولكن إحداهما لم تتطور عن الأخرى .

ونحب قبل أن نترك هذا الموضوع أن نشير إلى نقطة نرجو أن نفتح فيها باب المناقشة : وهى أن الخلافة العباسية ليست الخلافة الأموية ولا تعديلا لها ، وإنما هى نظام جديد يختلف عن الخلافة الأموية اختلاف هذه الأخيرة عن خلافة الراشدين . والدولة الاسلامية فى سيرها مع الزمان قد عرفت نَقَلات فاصلة تكاد تقطع السير الطبيعى لتطور النظم والمجتمعات ، فليس إلى الشك سبيل فى أن الادارة العباسية ليست بنت الادارة الأموية ، وأن المجتمع البغدادى ليس

هو المجتمع الدمشقى ولا صورة متطورة منه على هذا النحو الذى يمكننا من ربط الأشياء بالأشياء ، وهذا مبحث طويل لا يمكن استقصاؤه فى هذه السطور .

هذه بضع ملاحظات على ذلك الكتاب القيم ومناقشات لبعض ما ورد فيه ، ولو ذهبنا نعرض لكل شيء لخرج الأمر من العرض والنقد إلى التأليف ، وليس هذا موضعه . وليس معنى ملاحظاتنا أننا نُغَلِّب رأينا أو نعتقد أنه هو الصحيح ، وإنما هو مجرد فتح باب للمناقشة بيننا وبين الأستاذ الزميل المؤرخ الدكتور الدورى واخواننا العاملين على تاريخ الاسلام وإظهار لما فى آراء المؤلف من عمق وحصافة وتدقيق وبعث على التفكير ، إذ أن جزءً كبيراً من قيمة التواليف يتوقف على ما تبعثه فى الذهن من أفكار وما تثيره من مناقشات وما تفتح أمام قارئها من مذاهب التأمل ، خذ مثلا ملاحظته الطبية على وصية ابراهيم الامام لأبى مسلم (ص ٣٠) وملاحظته على ما قال سعيد بن العاص من أن السواد بستان قريش (ص ٦٣) وإشارته إلى تنمية قريش لمكاسبها من الفتوح .

إننا لنشكر للدكتور الدورى إخراجه هذا الكتاب ونرجوه أن يواصل الجهد فى هذا الميدان الذى لم يُظْلَمَ — فى القديم والحديث — ميدان مثله ، ولن ينصفه يوضح النهج فيه إلا علماء مخلصون صادقون مثل الدكتور الدورى .

ح . م .

الدكتور صالح أحمد العلى ، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الأول الهجرى (بغداد ١٩٥٣)

هذا بحث جيد ، موضوعه طيب جدير بالدراسة ومنهجه سليم حقيق بالتقدير ومادته غزيرة تنفعنا أحسن النفع ، والنتائج التى وصل إليها يمكن التعويل عليها . فقد أعجبنى من المؤلف بعده عن ذلك الحماس الذى لا معنى له لقضايا لا يُغنى الحماس لها عن الحقيقة شيئاً ، كالدفاع عن كل تصرف صدر عن أصحاب الأمر فى هذه القرون الأولى من تاريخ الاسلام ، ومحاولة تصويرها على نحو مثالى يخدع الناس عنها وعما فيها ، أو التعصب لفريق دون فريق ، وما إلى هذا مما يُشَوِّهُ

التاريخ . وأعجبنى أيضاً أن المؤلف استقصى المراجع استقصاء طيباً ، وأحب أن أنص على استفادته من كتب الفقه والفتاوى والأحكام ، فهى مصدر غنى لا يستغنى عنه فى دراسة التاريخ أحد ، ولم يحاول المؤرخون الاستفادة منه إلى الآن ، وكل عمادهم على كتب النظم وما فيها من معلومات نظرية ، كثيراً ما يكون الواقع بخلافها تماماً ، وسرتنى أيضاً استفادته من كتاب أنساب الأشراف للبلاذرى ، فقد نشرت أجزاء من هذا الكتاب منذ سنوات ، ولكن القليلين جداً التفتوا إليه وتنبهوا إلى الاستفادة منه . ومن حسن الحظ أن المؤلف اختار ناحية واحدة من نواحى مصر كبير ليدرسها ، وقصر بحثه على قرن واحد من الزمان ، فجاءت معلوماته مركزة مفيدة وتفاصيله كثيرة غزيرة الفائدة .

وليس لدينا من الملاحظات على هذا السفر المفيد إلا ما يدخل ضمن ما يسمى فى مصطلح النقد بالهنات الهينات ، فقد لاحظت مثلا أن تسمية بيت المال ببنك الدولة تقع فى الخاطر موقع المفارقة ، لأن الفرق بين بيت المال وهذا النوع من المنشآت الحديثة بعيد ، وكذلك لاحظت أن الدكتور العلىّ يذكر حادثة من الحوادث ، ثم يجعلها ظاهرة عامة معتمداً على هذه الحالة الواحدة . أو يتخذ حالات فردية كحالات الاقراض ليخرج منها بنظام كامل ، وهل من المنطق مثلا أن يأخذ عامل البصرة من بعض التجار ورقاً ويكتب لهم بقبضه من بيت مال الحجاز ، فيكون هذا دليلا على أن بيت المال كان يقوم بعمليات المقاصة بصفة مستمرة ؟ أغلب الظن أن هذه حالات فردية لا صلة لها بالنظام الجارى ، وأن العمال كانوا يعملونها لصداقات أو مصالح شخصية وما إلى ذلك . ولاحظت كذلك أن المؤلف قد يقرر حقيقة ذات أهمية ثم لا يأتى بمراجعها ، ومثال ذلك ما يقول فى ص ٧٧ : « أما الصناع وأصحاب المهن فقد كوّنوا فيما بينهم رابطات كانت تقابل التنظيم العشائرى للعرب ، وقد أعطتهم هذه الرابطات بعض الفوائد فى حياتهم المهنية ، غير أنها لم تؤثر فى وضعهم السياسى والاجتماعى » وقوله فى ص **٢٥٣** : « والمال الذى يأخذه الأمير من بيت المال يعتبر — نظرياً — قرضاً ينبغى رده إلى بيت المال ، إلا أن الأمير قد يستخدمه لأغراضه الخاصة ، ويجى لنفسه أرباحه وفوائده ، بل ربما كان يحمِّل بيت المال ما ينجم من خسارة فى

توظيفه ، وربما كان أحيانـــاً لا يرده مطلقاً » وفقرات أخرى غير هذه .

وفى بعض الأحيان خـيِّل إلي أنني لا أفهم مـا أقرأ ، وقد يكون ذلك لأننا أمام نص مترجم ، مثال ذلك ص ٧٩ : « فلم يكن فقير المسلم لا يجوز له بحكم الاسلام التزوج من مسلمة ». وهناك ملاحظات لغوية أخرى صغيرة نذكر بعضها ليتلاقاها الدكتور العلى فيما بعد : ص ٦١ : إكساءه وصحتها كساءه أو كسوته . ص ٨٣ : لم يكونوا يؤدوا وصحتها يؤدون (وهذا الخطـأ النحوى يتوارد كثيراً جداً فى الكتاب) ؛ ص ١٠٢ : الوظائف الشعبية ترجمةً للفظ public ولو قال : الوظائف العامة لكان أصح ؛ ص . ١٠٢ : وجائب وصحتها واجبات . ص ٢٧٣ : معفوين وصحتها معفين وفى حالة الرفع معفون .

وبعد ، فهذا كتاب طيب ، قرأته وأفدت منه وشكرت لصاحبه تأليفه إياه على هذا النحو ، ولم يبق إلا أن أرجوه أن يواصل هذا الجهد المبارك فى ذلك الطريق السديد .

ابن واصل ، مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب ، الجزء الأول
قام على نشره الدكتور جمال الدين الشيال ، مطبوعات إحياء
التراث القديم ، وزارة المعـارف المصرية ، (القاهرة ١٩٥٣)

أتيح لهذا النص القيم أن يرى النور أخيراً بعد إعراض طويل من جانب العاملين على تاريخ مصر الاسلامية ، ومن حسن حظنا جميعاً أن الذى قام على نشره عالم متخصص ، قضى السنوات الطوال مصاحباً مصر الاسلامية وتاريخها ، ومارس فن النشر وتحقيق الأصول زماناً طويلا حتى أتقن مناهجه وعرف أصوله واتخذ لنفسه فيه طريقاً محموداً يبعث على الثقـة فى كل ما ينشر . ولا يختلف إثنان فى أن الدكتور الشيال قد اجتاز امتحان النشر وثـبَّت أقدامه فيه بهذه الطبعة البديعة التى قدمها إلينـا من « اتعاظ الحنفا » المقريزى ، وأخص هذه بالذات من بين الكثير الذى نشره الشيال ، لأن عمله فيه لم يكن مجرد عمل الناشر ، بل كان عمل المكمل والمصـوِّب والمخـرِّج الذى لا يجد أمامه إلا نسخة واحدة منقوصة من أصل ، فليلتمس سد ثغراتها من الأصول التى نقل عنها صاحب الكتاب ، وهذا فى ذاته عمل هو أقرب إلى المخاطرة ، لأن نسيج المخطوطات

العربية معقد وخيوطها خفية خادعة ، أحكمَ بعض المؤلفين عقدها عن قصد وخلطها بعضهم الآخر ، عن جهل ، خلطاً يجعل تتبعها والوصول إلى أوائلها أمراً يشبه التنقيب عن قبور الفراعين ، ومن هنا فقد قل بين الناشرين من لجأ إلى سد الخروم عن طريق الأصول دون أن يتعرض للنقد والخطأ ، ولهذا فقد كان نشر «اتعاظ الحنفا» على هذا الأسلوب محنة خرج منها الدكتور الشيال موفقاً ؛ ثم أظفره الله بعد ذلك بنسخة كاملة من الكتاب ، فلم يتوان عن إعدادهـــا للنشر ، ناسخاً بذلك طبعته الأولى ، وهى محمدة نذكرها له ونترقب بهـا هذه التحفة المقريزية فى كثير من الرضي والاطمئنان .

وقد سبقني إلى فضل نقد هذا الجزء الأول من «مفرج الكروب» استاذنا وشيخ مؤرخى مصر الاسلامية الدكتور مصطفى زيادة ، فعرض محاسنها وأطرى جهد صاحبها بهذا الأسلوب البليغ المحكم ، الذى يخيل لقارئه أنه لا يكتب بقلم وإنما ينحت بإزميل ، فلم يبق لى بعد ذلك إلا فرصة الحمد والتقدير لعمل علمى من الطراز الأول ، وجهد مبارك جمع الله فيه خصلتين ، لا يجمعهما إلا فى القليل من أعمال الناس : هما الاتقان والاكثار ، ذلك أن جمالا الشيال مكثر متقن فى آن واحد ، وما لم تجر به حروف المطبعة من أعماله أكثر مما جرت به ، ولهذا فإن مؤرخ الاسلام يشعر بكثير من الاستبشار إذ يجد بين العاملين معه فى ميدانه رجالا من طراز الشيال ، يخدمون هذا التاريخ عن بصيرة ويتحملون فى سبيل خدمته مضانك هذه الخدمة ، ويرسمون للمقبلين عليها نهجاً صحيحاً طيباً يذود عنها هذه الأكدار التي ابتليت بها خلال هذه الحقبة الأخيرة ، ويدفعون عن المدرسة المصرية سهام النقد الكثيرة التى تتوالى عليها بسبب استسهال الناس للكتابة فى تاريخ الاسلام وجرأتهم على نشر أصوله فى غير تقدير أو توقير، وفى غير مراعاة لما تتطلبه دراسة التاريخ من فهم ودرس وجهد وصبر ، وما يتطلبه نشر الأصول من دستور دقيق جوَّدته أجيال الناشرين فى الغرب ، وعنهم نأخذ ، وأهمله من حسب أن أدوات النـاشر لا تزيد عن معرفة القراءة والكتابة ، والأمر فى حسابهم بعد ذلك طبع وهوامش وتعليقات تضاف على التجـارب استكمالا لشكليات النصوص المطبوعة !

إننا نحمد لجمال الشيال نشر هذا الجزء من مفرج الكروب ، وننتظر به الأجزاء التالية حتى تغنى المكتبة التاريخية المصرية بهذا الأصل القيم .

الدكتور عبد المنعم ماجد ، مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامى ،
تعريف بمصادر التاريخ الإسلامى ومناهجه الحديث (القاهرة ١٩٥٣)

كنت أفضل لو أن الدكتور ماجد تريث بنفسه شيئاً من الوقت قبل إخراج هذا الكتاب ، فإن مقدمات العلوم ومناهجها أعسر شىء فى التأليف ، ولا يقدم عليها صاحب علم إلا بعد سنوات طوال من الدرس ، تتجمع لديه خلالها التجارب والملاحظات وتجرى يده فى الكتب والمراجع حتى يألفها وتصبح وكأنها جزء من كيانه ، وتجرى يده بالقلم مرات ومرات فيعرف مواضع العسر واليسر ومكامن الخطأ ومظان الزلل ، أما انتصاب المرء وهو فى سن الحداثة للتأليف فى المناهج فمخاطرة بنفسه وإضرار بالناس ، ومثال ذلك هذا الكتيب الذى أعرض له الآن ، فان الأخطاء فيه أكثر من أن تحصى ، والأحكام غير الناضجة تتوارد فى كل سطر فيه ، ولو أننى ذهبت استقصى ما فى الكتاب لطال الأمر وثقل علينا وعلى القارئ ، ولكنى سأكتفى بعرض الصفحات الأولى فقط على سبيل النصح للمؤلف ، فهو شاب حسن الاستعداد حسن التكوين ، ونحن نرجو منه الكثير ، ولهذا فنحن نتكلف عناء نقد ما يكتب ، ونشق عليه بالنصائح ، وهى — كما يعلم الناس — أصعب شيء على النفس .

فهو يعقد فصلا عن « ضرورة التاريخ الاسلامى » ويقول فى ص ١١ إن الفترة الاسلامية . . . « التى تبدأ بظهور الاسلام فى سنة ٥٧٠ (؟) » وعلامة الاستفهام واردة فى الأصل ، فهل هذا التاريخ هو تاريخ ظهور الاسلام أم تاريخ ميلاد الرسول (ص) ؟ إن خطأ كهذا لا يغتفر لمؤرخ إسلامى ، ويقول بعد ذلك بسطور « وليس من شك فى أن سبر غور تاريخ هذه الحقبة يجعل أمم الاسلام تؤمن أيضاً بأن الحياة فى تغير مستمر وتبدل دائم من حال إلى حال مما يحفزها على الأمل » وهذا القول لا يصدر إلا عن علم قليل جداً بتفكير الأمم الاسلامية ، لأن هذه الأمم لم تؤمن بشىء إيمانها بتقلب الدهر وتغير أحواله ! وهذه الفكرة تتوارد فى كل سطر قالته العرب شعراً أو نثراً . ويقول فى الصفحة التالية فى

سذاجة ظاهرة : « وبجانب هذه الفوائد (!) يجب أن يُطلب التاريخ الاسلامى لذاته كعلم له ترتيب وتنظيم وتفسير موضوع خاص أجمع عليه مؤرخو الاسلام القدامى هو «الإنسان والزمان» ، والعبارة مترجمة عن لوى هالفن ومطبقة تطبيقاً خاطئاً على التاريخ الاسلامى ، فهل شغلت مسألة الإنسان والزمان أذهان مؤرخى الاسلام القدامى ؟ لو أن الدكتور ماجد أعطى نفسه فرصة مطالعة بعض ما كتبه أولئك المؤخون لما قال ذلك . ويقول بعد ذلك أن كلمة تاريخ « تبدو معربة عن الفارسية أو السريانية ، متابعاً ما يقوله حاجى خليفة ، فهل يؤخذ برأى حاجى خليفة فى هذه المسائل الفيلولوجية ، وهلا كلف ماجد نفسه بالاستقصاء أكثر من ذلك ليعلم صلة الأصل العربى «أَرَخَ» باللفظ اليونانى أرخايوس ἀρχαῖος ومعناها قديم ؛ ثم هو يقول إن لفظ تاريخ يقابل لفظ Historia اليونانى ، فهل اللفظ اليونانى يكتب بالهاء؟ إن الذى يعرفه الذين يلمون بأبسط قواعد هذه اللغة يعلمون أنها تكتب هكذا ἱστορία . ثم يقول إن هذا اللفظ يدل فى لغة اليونان على العلم الذى يبحث حوادث الماضى ، فهل هذا صحيح؟ كنت أود لو أن المؤلف تكلف عناء الكشف عن معانى هذا اللفظ فى أى معجم يونانى بدلا من الاشارة فى الهامش إلى قاموس من الواضح أنه لم يستشره .

وهو يقول فى ص ١٧ : « ونقصد بالوثائق الأوراق الرسمية فى الدول الاسلامية » فهلا تطلق الوثائق إلا على القطع الرسمية الحكومية؟ وأين الخطابات الشخصية بين الناس بعضهم وبعض ، وأين عقود المبايعات والصكوك والوصايا الفردية ؟ وهل تدخل الأحكام والفتاوى ضمن الأوراق الرسمية ؟ هل يلقى الناس الكلام هكذا جزافاً ؟ وهل التأليف معناه النظر فى مؤلف أوربى « والتهبيش » منه دون تفكير طويل : كلمة من هنا وكلمة من هناك ، ثم تزيين الصفحات بالهوامش ؟ وفى ص ١٩ يقول « وقد كانت أوراق الاسلام الرسمية فى أول الأمر تكتب بلغات الشعوب التى أخضعها العرب » فهل هذا صحيح ؟ ألم تكتب وثائق الرسول (ص) إلى كسرى وقيصر والمقوقس بالعربية ؟ ألم تكتب معاهدات الصلح الأولى بالعربية ؟ ألم يكتب صلح الحديبية بالعربية ؟ وبأى لغة دُوِّن «الكتاب» الذى كتبه الرسول (ص) أول استقراره بيثرب ، وهو أول دستور

للدولة الاسلامية ؟ ثم هل كان ديوان افريقية أول الأمر باللاتينيـة ؟ ان الذى أعلمه أنا ويعلمه كل العاملين على تاريخ الاسلام أن ذلك كله غير صحيح ، وأنا أترك الزمن والتجربة يصححان للمؤلف كلامه . وفى ص ١٩ يقول ان العالم الاسلامى كان وحدة سياسية الى آخر عهد الدولة الأموية ، ثم انقسم على نفسه..» الخ فهل هذا صحيح؟ هل انفصمت وحدة العالم الاسلامى بعد سنة ١٣٢ / ٧٥٠ ؟ وفى ص ٢٠ يقول ان الوثائق التي تحت يدنا عن مصر مجموعة قليلة من أوراق البردى . . فهل تأكد حضرته من ذلك قبل أن يقوله ؟ ثم انظر الى إشارته فى هامش ص ٢١ الي كتاب كَـرَرَر عن البحر الأحمر بمناسبة آثار مواطن العرب الجنوبيين ، فهل هذا هو المرجع الذى يشار اليه فى هذا الموضع ؟ إننى لا أطلب الى المؤلف أن يرجع الى مؤلفات جلازر وهاليفى وجريمّه بل أنصحه بأن يطلع على مختصر لطيف لجرجى زيدان عن العرب قبل الاسلام . ثم انظر الى الخلط الشديد فى كلامه عن النقوش (ص ٢٣)! ولو أنى ذهبت أحاسبه على كل ما قال لطال الكلام ، ولكنى أكتفى بأن أقول إننى لم أقرأ فى حياتى عشر سطور تضم هذا القدر من الخطأ الذى يتوارد فى أى سطور عشر من هذه الصفحة ، اللهم وهل يجوز لمؤرخ محدث أن يقول « ويقـال إن اول من كتب بالعربية اسماعيل (ص ٢٤) . . ؟ وهل كان ماكس فون برشم هو أول من جمع النقوش العربية ؟ (ص ٢٦) .

وبعد ، فأظن أن هذا يكفى ، لقد أخرج الدكتور ماجد كتابه عن نظم الفاطميين قبل ذلك ، وهو ترجمة حرفية لبضعة فصول من رسالته للدكتوراه ووجدنا فيه من الخطأ ما يستبشع ، ولكنا آثرنا السكوت لعل الزمن يقوم عنا بتصحيح منهجه ، ولكنه تعجل وأخرج هذا الكتاب ، فكان لا بد من التعرض له بالنصيحة ، لأنه كما قلت مؤرخ حسن الاستعداد حسن التكوين ، ولكن اللهفة على التأليف تكاد تؤذيه ، ونرجو أن يحمل كلامنا هذا على محمل الظن الحسن والرغبة فى الافادة ، ونحن بعد أسرة واحدة .

ح . م .

أبو الحسن على بن أبي بكر الهروى ، كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات ، عنيت بنشره جانين — سورديل — طومين (منشورات المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية ، دمشق ١٩٥٣)

Al-Harawi, *Guide des Lieux de Pelerinage. Texte arabe etabli* par Janine Sousdel-Thomine. Damas 1953.

عرفت «كتاب الاشارات» للهروى مخطوطاً واستعنت بنسخة دار الكتب المصرية أكثر من مرة، وتمنيت أن أراه يوماً من الأيام منشوراً بعناية واحد ممن يعرفون من أدب الرحلات وتقويم البلدان وأوصاف المشاهد والمزارات أكثر مما أعرف ، لأنني قدرت صعوبة نشر هذا الكتاب على صغره لكثرة ما يتوارد فيه من الأعلام ما بين جغرافية وغير جغرافية ، ولهذا لا يسعنى إلا أن أرحب الآن بهذه النشرة الطيبة التى قدمتها لنا جانين سورديل — طومين ، وتكفى نظرة واحدة على طريقة التحقيق ومنهج العمل فى هذا الكتاب حتى يطمئن الانسان إلى أنه يقرأ عملا متقناً جيداً يستحق من الباحثين كل ثقة وشكر ، فالأعلام كلها مضبوطة ضبطاً تاما ، مراجعة على ثلاث عشرة نسخة ، عدا المراجع الأخرى التى اعتمدت عليها الناشرة الكريمة فى تحقيق النص حتى خرج على هذه الصورة التى لا يكاد الانسان يستدرك عليها شيئاً .

وأحب بهذه المناسبة أن أستلفت أنظار المعنيين بمثل هذا النص إلى مصدر قيم يضم ذخيرة طيبة من الفوائد عن الأعلام الجغرافية والمشاهد والمزارات ، وهو ذلك الجزء الوحيد الذى نشره المرحوم أحمد زكى باشا من مسالك الأبصار لابن فضل الله العمرى (القاهرة ، منشورات دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٤) .

حسين مؤنس

الحميدى ، جذوة المقتبس . تحقيق ونشر الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى ، القاهرة ١٩٥٢

لست أريد أن أبين مكانة هذا الكتاب بين كتب الثقافة الأندلسية ، فقد أشار إلى ذلك الأستاذ الناشر فى تصديره القيم على رغم إيجازه ، والحق أنه من أهم كتب التراجم التى تطلعنا على كثير من التفاصيل والأخبار عن حياة الأندلس .

ونحن نشكر للأستاذ ابن تاويت عنايته بـ « الجذوة » وإخراجه للمهتمين بالدراسات الأندلسية ، فالواقع أنه بهذا قد سد فراغين ، وحقق غرضين : الأول انتفاع الباحثين به من حيث هو كتاب من كتب التراجم الأندلسية أُلِّف فى المشرق وللمشارقة ، والثاني إعانتــه على تحقيق نص « بغية الملتمس » وإصلاح أخطائه فقد أصبح الآن من الميسور إعادة نشر هذا الكتاب القيم ، ولعل مدرسة الأبحاث العربية فى مدريد جادة فى ذلك كما سبق أن أُعلِنَ فى مناسبة سبقة .

ولنا بعد هذا ملاحظات عامة على الكتاب نجملها فيما يلى :

١ — كنا نرجو أن يكتب الناشر — وهو من رواد الميدان الأندلسى — تصديراً أكثر تفصيلا مما كتب : فيترجم لحياة الحميدى ترجمة وافية ، ويدرس كتاب الجذوة دراسة ناقدة فاحصة ، ويبين مدى أثره فى الثقافة الأندلسية والمشرقية .

٢ — الكتاب كثير الأخطاء المطبعية ، وهى أخطاء لا نريد للأستاذ الناشر أن يتحمل جميع تبعاتها ، ولو أننا لا نخليه كذلك من مسئوليتها جملة ، ثم إنها تشوه جمال النص حتى ولو كان فهمه ميسوراً بغض النظر عنها .

٣ — يبدو أن الأستاذ الناشر كان على عجل ، فلم يتسع وقته لتوفية الفهارس نصيبها من الاهتمام ، وهكذا تتردد فى فهرس البلدان والأماكن عبارة « ترد بكثرة » ، وأظن أنه لو استقصى جميع مواضع الأماكن لما كلفه ذلك الكثير من الجهد والعناء .

٤ — ويبدو لى أن الأستاذ الطنجى حاول فى أول الأمر أن يكون محققاً ، ولكنه آثر بعد أن قاسى مرارة التحقيق أن يكون ناشراً ، وفرق عظيم بين النشر أى إخراج النص مطبوعاً على أية صورة وبين التحقيق العلمى الجاد ، وذلك أننا نجد فى أول الكتاب (إلى قريب من ربعه) محاولة طموحة لمقارنة النصوص وتحرى الصواب منها ، وتحقيقاً لأسماء الأعلام والأماكن ، وبياناً لمناسبات بعض النصوص الشعرية ، ومقابلة لبعض التراجم على كتب متعددة ، وشرحاً لغوياً لبعض المفردات ، وغير ذلك مما يدل على أن الناشر يستطيع أن

يكون محققاً ممتازاً لو أنه أراد . ثم إذا بهذه النزعة الجديرة بالثنـــاء يشحب لونها شيئاً فشيئاً حتى نراه بعد ذلك لا يتجاوز فى تحقيقه الروض المعطار والبغية ثم يكتفي بالبغية . . . ثم لا نلبث حتى نرى نصوصاً شوهتها أخطاء برئت منها البغية نفسها . . . وهو كتاب نشره عالم أوربى فى القرن التاسع عشر كان مجرداً إلى حد كبير من وسائل التحقيق العلمى الصحيح . وسنضرب على هذه الأخطاء بعض الأمثلة .

وقد نقل الحميدى عن أدباء ومؤرخين سبقوه أو عاصروه ، كما أورد أحاديث اعتمد فيها على كتب للسنن أو الصحاح ، وكثير من هذه الكتب مطبوع ، وكان على الناشر أن يستعين بها على قدر ما يستطيع ، ولكنه آثر ألا يفعل إلا قليلا فى أول الكتـاب . ومما يثير الدهشة أن الناشر لم يحاول مطلقاً أن ينتفع بمرجع من أهم كتب التراجم التى سبقت الحميدى وأوردت كثيراً من تراجم كتابه ، ذلك هو كتاب تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضى وقد قام بنشره الأستاذ فرانسسكو كوديرا فى مدريد ١٨٩٠ م . وكان يستطيع أن يصلح به كثيراً من الأخطاء التى وقع فيها . وابن الفرضى من المؤرخين الثقات .

٥ — وأورد الحميدى نصوصاً شعرية رويت بكثير أو قليل من الاختلاف فى غـير الجذوة من الـكتب الأندلسية والمشرقية ، وكان التحقيق يقتضى من الناشر أن يدل على مواضعها ويشير إلى الاختلاف فى الرواية ، هذا إذا لم يتحر الصواب فى نشر نصه ولم يختر ما هو أقرب إلى المعقول ، وقد ذكرنا أمثـــلة قليلة من إهماله هذه الناحية فى ملاحظاتنا المفصلة .

٦ — ونرى مثل ذلك أيضاً فى تحقيق الأعلام فإنه كان فى كثير من المواضع ناقصاً ، وهناك أعلام أهملها إهمالا تاماً مع أنها كانت في أشد الحاجة إلى بعض ذلك ، مثال ذلك :

فى ص ٢٥٤ ورد هذان البيتان :

ويأيهـا المشغول عن فرط لوعتى بشيطان أهل الطاق يلهو ويلعب

ومستهتراً دونى بصـــالح قبة وذلك باب للضـــلال مخرب

أو ما كان يجدر بالناشر أن يبين لنا من هما : شيطان الطاق وصالح قبة؟! أو على الأقل يحيل على المراجع التى ذكرتها ؟! هذا على رغم أنه سبق أن عرض لشخصيات أكثر منهما شهرة وأقل حاجة إلى البيان!

٧ — وعمد الناشر إلى ضبط بعض المفردات ، والواقع أن هذا من صميم عمل المحقق ، ولقد وفق فى كثير من ذلك ، ولكنه كان كثيراً ما يحمل نفسه على مركب وعر فيعتسف فى ضبطه اعتسافــاً يوقعه فى الخطأ ، وسنضرب على هذا أمثلة فى ملاحظاتنا التفصيلية .

٨ — كذلك حاول أن يشرح بعض الألفاظ الصعبة ، ولكنه ترك كثيراً مما هو بأشد الحــاجة إلى الشرح ، ولسنا نذهب فى ذلك مذهب من يجعلون نصف الكتاب حواشى لغوية مستفيضة مستطردة ، ولكنا نرى أن يُسْلَكَ فيه بمقدار ، ونعتقد أن هناك ألفاظــاً مثل هذه خليقة بالبيان ، وقد جمعناها عرضاً من صفحة واحدة (٢٩٤) :

« جَفْت — كَتّ — انخرت — بيدخت » ولست أظن هذه الكلمات أقل غرابة من « الجثل » أو « العسس » اللتين حرص الناشر على أن يثبت مَعْنَيَيْهما .

٩ — والأخطاء النحوية والإملائية كثيرة ، وقد ذكرنا من النوع الأول أمثلة قليلة فى الملاحظات التالية ، أما الإملائية فنكتفى منها بهذه الكلمات :

ص ١٦٤ « بكا » وفى ص ٢٥ « يرجوا » كتبها بألف وهي ليست بواو الجماعة وكنــا نظنها خطــأً مطبعياً حتى رأيناها متفشية فى الكتاب : ص ٤٦ تبدوا — ص ٢٤٣ يبدوا — ص ٢٦٢ تسموا — ص ٣٠٣ أرنوا — ص ٣٨٠ تشتوا — ص ٣٨٢ يخبوا . . . الخ

١٠ — وأخيراً الأخطاء العروضية وفى تقطيع الأبيـات : أما النوع الأول فقد ذكرنا عليه أمثلة وأما الثانى فسنورد بعضه فيما يلى :

ص ٤٠ وقد أتتنى فديت شاغلة للنف س أنــ قيل فاظ فائظها

الصواب وقد أتتني فديت شاغـــلة للنفس أن قيل فاظ فائظها
ص ١٩٣ لكنني أعرض نفسي على المعهو د عندي من أياديكا
الصواب لكنني أعرض نفسي على الـ معهود عندي من أياديكا

والأمثلة على هذا النوع من الأخطاء كثيرة ويكفي أن نشير هنا إلى بعض مواضعها ليتنبه إليها القارئ : في صفحات ١٦٦ ، ٢٣٧ ، ٢٨٦ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ، ٣٣٣ ، ٣٤٢ ، ٣٥٠ ، ٣٥٨ ، ٣٦٧ ، ٣٧٨

* * *

أما الملاحظات التفصيلية فسنورد بعضها فيما يلي :

ص ٣٠ « فلما وصلا إلى مرسى مالقة خارت قوى ابن بقنة وهرب إلى حصن ممارش على ثمانية عشر ميلا من مالقة » ذكر الناشر أنه ورد في البغية ص ٢٧ والمعجب ص ٤٢ « كمـارش » ، ولـكنه اختار هذه التسمية التي لا نرى في أي مرجع أندلسي ما يؤيدها ، وإنما هي « قمارش » (والقاف والميم متقاربتان في الخط المغربي) ، وتسمى « كمارش » أحياناً كما ورد في نصي البغية والمعجب ، وذلك لأنهـا تعريب الـكلمة الإسبانية Comares ، وقد وردت بالقاف في كتاب معيـار الاختبار لابن الخطيب في وصف مملكة غرنـاطة (ص ٨ من النص العربي الذي نشره المستشرق الإسباني فرانسسكو سيمونيت Francisco Simonet — مدريد ١٨٦٠ بعنوان : « Descripción del reino de Granada » وفي تاريخ قضاة الأندلس للنباهي ص ١٤٧ .

ص ٨٢ « محمد بن موسى . . . يعرف بـ « الأَفَشْتِين » قـال النـاشر في الحاشية إنه ورد في البغية ونفح الطيب « الأقشتين » . ونحن نضيف إلى المرجعين اللذين ذكرهما الناشر تـاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ترجمة ١١٧١ . والحق أننا نعجب لقراءة الناشر « الأفشتين » على أي أساس كان ذلك ؟ وما الذي رجحهـا على القراءة الأخرى التي لا نشك في أنها هي الصحيحة ؟ والواقع أن هذا الاسم من الأسماء اللاتينية القديمة التي ظلت سارية على مسلمي الإسبـان

رغم تعربهم واعتناقهم الديانة الجديدة . وقد ذكر دوزى R. Dozy (فى مقدمة نشرته للبيان المغرب ص ١٤ — ١٥ ليدن ١٨٤٨ — ١٨٥١) أن أمثال هؤلاء كانوا حين يسلمون يحاولون أن يتسموا بأسماء عربية ، بل وربما لفقوا نسباً عربياً إلا أنهم كثيراً ما كان يغلب عليهم أسماء عائلاتهم اللاتينية القديمة . وهذا النحوى المذكور من هؤلاء وأصل إسمه Agustín راجع ما كتبه عنه « بونس بويجس » Pons Boigues فى كتابه القيم « المؤرخون والجغرافيون الأندلسيون : حياتهم ومؤلفاتهم » « Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles »

ط. مدريد ١٨٩٨ ص ٥٠

ص ١٣٢ « فسمع بمصر من . . . أبى العباس أحمد بن الحسن بن عتبة المزازى » ويعلق الناشر على هذه اللفظة الأخيرة قائلا إنها وردت فى البغية « الرازى » ، والواقع أن ما ورد فى البغية هو الصحيح ، وأبو العباس الرازى من المحدثين المعروفين بمصر أيام الإخشيديين (ترجم له ابن تغرى بردى فى النجوم الزاهرة ٤ / ٢٠) .

ص ١٦٢ « وعن عبد الرحمن بن عُمْر والأوزاعى » وهذا يوهم بأنهما شخصان ، والعجيب أن الناشر عمد إلى تصويب هذا النص (ص ٤٤٩) فجعله « عبد الرحمن بن عمرو والأوزاعى » فأكد هذا الوهم ، وإنما عبد الرحمن بن عمرو والأوزاعى شخص واحد ، وهذا الفقيه اللبنانى أشهر من أن ندل على مراجع حياته (أنظر على سبيل المثال ترجمته فى وفيات الأعيان لابن خلكان نشر محيى الدين عبد الحميد ٢ / ٣١٠)(١) .

ص ١٨٦ «عن الحبيب بن أحمد بن ابراهيم بن محمد بن باز» والنص بهذا الشكل يوقع فى الخطأ وصوابه « عن الحبيب بن أحمد عن ابراهيم بن محمد بن باز » .

ص ٢٠٤ « إنما عنى بذلك والله أعلم سماع زيد بن معاوية بن صالح » والنص هكذا مضطرب وإنما صوابه « سماع زيد عن معاوية بن صالح » .

ص ٢٠٧ « لأى شيء أحرقت يا هذا » صوابه « باب هذا » كما ورد فى البغية (٢٨٣) وكما يتفق مع السياق .

« ولم أجد عمن يهواه بُدًّا » ولا يستقيم الوزن ولا المعنى بهاتين الكلمتين والصواب « ولم أجد من هواه بُدًّا » وهكذا جاء فى البغية (ص ٢٨٤) .

ص ٢١٤ «سعيد بن عثمان ... المعروف بالبُلينَه» هكذا ضبطها الناشر وكان الأستاذ «فرانسسكو كوديرا» قد نشرها فى البغية (ص ٢٩٧) «البليته» وصححها فى الهامش «البلينُه» وقد شرح هذه اللفظة ابن سعيد المغربي فى كتابه المغرب فى حلى المغرب (ص ٢٩٢—٢٩٣) فى معرض ترجمة الشاعر المذكور فقال إن البلينه بلغة عجم الأندلس حوت كبير يعرف بدابة البحر، وقد ذكر ابن حزم فى جمهرة الأنساب (ص ٩٩) شاعراً من سلالة عبد الملك بن عمر المروانى اسمه «سعيد ابن محمد بن العاص البلينه» وترجم ابن الأبار فى التكملة (رقم ٤١٥ — ص ١١٩) لأديب إسمه محمد بن البلينُه البطليوسى وقد ضبطه ابن الأبـار بضم النون وهذا الضبط هو ما اختاره المستشرق الكبير كوديرا فى بحث له طريف قيم عن أسماء الأعلام فى اسبانيا الإسلامية ومدى تأثير أسماء الأعلام اللاتينية القديمة فيها (كان هذا البحث موضوع محاضرة بالإسبانية ألقاها فى الاحتفال بدخوله المجمع اللغوى الملكى فى مايو سنة ١٩١٠ وقد طبعت فى مدريد فى نفس السنة) وقد وفى الأستاذ كوديرا هذا العَلَم حقه من الدراسة فى ص ٥٠، ٥١ وكذلك سيمونيت فى بحثه Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes (ط. مدريد ١٨٨٩) ص ٤٥٣—٤٥٤ مادة Pollíno

ص ٢١٩ « مفعمة القَلِب» هكذا ضبطها الناشر ولم يقصد الشاعر القَلب بل أراد « القُلب » بضم القاف جاء فى اللسان إنه من الأسورة ما كان قلداً واحداً.

ص ٢٢٥ « حدثنى الوزير أبو عبدة حسان بن مـالك بن أبى عبد الله

العاصمى النحوى » والنص هكذا يوقع فى الخطأ وصوابه « عن أبى عبد الله . . . » .

ص ٢٣٢ « عبد الله بن محمد بن خالد بن مرتبيل » وفى الهامش أن الضبى سماه « مرتينل » وفى الديباج المذهب لابن فرحون (٢٣١) « مرتيل » وأما ابن الفرضى (ترجمة ١١١٢) وابن الأبار (تكملة ت ٢٥٣) فسمياه « مرتنيل » وهو الصواب وهذا الاسم لاتينى إسبانى قديم تسمى به المسلمون فى جزيرة الأندلس والياء واللام الأخيرتان مقطع يفيد التصغير diminutivo كما لا يزال يدل على ذلك إلى الآن فى اللغة الإسبانية الحالية (انظر بحث فرانسسكو كوديرا المشار إليه ص ٢٦ والحاشية رقم ٣٩) .

ص ٢٤٦ « يحسن أن تُحَسِّنَ القبيح ولا » والبيت من بحر المنسرح ولا يتزن بهذه اللفظة و إنما الصواب « تُحْسِنَ » .

ص ٢٥٩ « وكان خروجه [يقصد الشاعر عبد الرحمن بن أبي الفهد] إلى المشرق فى أيام المظفر بن أبى عامر بعد السبعين والثلاثمائة » . وذكر فى الهامش أن فى البغية « بعد التسعين والثلاثمائة » والمتأمل للتاريخ يقطع بأن ما ورد فى البغية هو الصواب وأن ما جاء فى الجذوة تحريف أو خطأ فالمظفر بن أبى عامر حكم من ٣٩٢ إلى ٣٩٩ . وينص ابن شهيد على أن هذا الشاعر حين رحل كان عمره نحو ٢٣ سنة وهكذا يكون فى حكم المستحيل أن يقع سفره بعد سنة ٣٧٠ بسنوات .

ص ٢٦٥ « ألا إن قلبى صابر غير صابر » ولست أفهم معنى لهذا القلب الصابر وغير الصابر فى وقت واحد ، ولو قابل الناشر هذا الشطر على ما فى البغية لرآه « طائر غير صابر » (بغية ٣٦٦) و به يصح المعنى .

ص ٢٦٥ « دعنى أسِرْ في البلاد مبتغياً فضل ثراء إن لم يعر (؟) زانا

وقد وضع الناشر بعد « يعر » علامة استفهام كأنها مستعصية على الفهم ، وما كان الأمر بمحتاج إلى كل هذا العناء فقد جاء فى معاجم اللغة « عَار فلانٌ فلاناً يعيره » إذا عابه ، فصحة هذه الكلمة « إن لم يَعِرْ » .

ص ٢٦٩ « . . . وعلى أبى يعقوب يوسف بن يعقوب بن خرزاذ النجرمى

بمصر » والصواب « النَّجِيْرِمِيّ » وقد ورد فى البغية صحيحاً (ص ٣٧١) وهو نسبة إلى « نَجِيرَم » بليدة مشهورة دون سيراف مما يلى البصرة (ياقوت : معجم البلدان ٨ / ٢٧٠) ووردة فى المخطوط صحيحة أيضاً .

ص ٢٩١ « كتاب الفَصْل فى الملل وفى الأهواء والنحل » والمشهور أن اسم هذا الكتاب من كتب ابن حزم « الفِصَل » وقد كان الناشر يستطيع أن يستفيد من مناقشة المستشرق الإسبانى الأستاذ أسين بلاثيوس **M. Asín Palacios** للقراءات المختلفة لهذه الكلمة فى بحثه عن ابن حزم الظاهرى **Abenházam** de Córdoba (ط. مدريد ١٩٢٧ — الجزء الأول ص ٢٦٧) وقد انتهى هذا المستشرق إلى ترجيح قراءة « الفِصَل » وهى التي عليها غالبية الباحثين تقريباً .

ص ٢٩٥ « كل شئ له دواءٌ وذا الشيب والموت ما له من آسى » ولا يستقيم الوزن بهذه الكلمة (البيت من بحر الخفيف) وصوابها « وداءُ » وهى أصلح للمعنى وهكذا جاءت فى البغية (٤١٠) .

ص ٣١٤ « سمع منه مالك بن أنس » وهي تفسد المعنى وتقلبه تماماً والصواب « سمع من مالك . . . » والكلام عن أحد تلامذة مالك المعروفين فى الأندلس (ترجم له كذلك ابن الفرضى فى تاريخ علماء الأندلس برقم ١٠٨٢) .

ص ٣٦٧ « تضاهيك بشراً وتعجز ذا الوصف بالمعجزات »

هكذا أورد الناشر هذا البيت ! وهو بَيِّن الخلل وزناً ومعنى (البيت من بحر المتقارب) وقد ورد فى البغية هكذا :

« تضاهيك بشراً وتحكيك . . . . . . ذا الوصف بالمعجزات »

وهو على نقصه خير مما أورده الناشر الذى كان يستطيع إذا لم يوفق إلى تأويل للبيت أن يضع مكان النقص بياضاً كما فعل ناشر البغية أو يعلق عليه منبهاً إلى ذلك .

محمود على مكى

أَنْبَاءٌ

أولا — المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد فى عامه الرابع

استهل المعهد المصرى فى مدريد العام الرابع من حياته فى الحادى عشر من نوفمبر ١٩٥٤، وواصل القائمون عليه العمل على استكمال الأدوات اللازمة له لتحقيق برامجه، متابعين فى ذلك الخطوات الطيبة التى خطاها به السادة الذين تولوا إدارته أو عاونوا فى تسيير أموره فى السنوات الماضية: السادة الدكاترة محمد عبد الهادى أبو ريدة وعلى سامى النشار وعبد العزيز الأهوانى والأستاذ ابراهيم الأبيارى والدكتور جمال محرز، ومترسمين الأهداف التى رمت إليها الحكومة المصرية من وراء إنشائه. وقد واصلت وزارة المعارف المصرية عنايتها بشئون المعهد وحرصها على تيسير أسباب التوفيق له، واجتهدت الادارة الثقافية فى تلك الوزارة فى أن تخطو بهذا المعهد الى الأمام قدر الطاقة، حتى تثبت أقدام هذا المعهد المصرى الوحيد من نوعه خارج البلاد المصرية، وحتى يتمكن من القيام بما أنشئ من أجله من العناية بالدراسات الأندلسية خاصة والإسلامية والمصرية عامة، وتوثيق روابط التعاون العلمى بين العاملين على الدراسات الإسلامية فى مصر والمعنيين بها فى شتى بلاد أوربا وأمريكا، ونشر الثقافة العربية الإسلامية، وتحقيق جانب من التعاون الثقافى بين مصر وإسبانيا. وقد لقى المعهد كل معاونة من السلطات الأسبانية والأساتذة الأسبان، ونخص بالذكر معهد ميجيل آسين (مدرسة الدراسات العربية) ومديرها عميد المستشرقين فى إسبانيا الأستاذ إميليو غرسية غومس وأعضاء هذه المدرسة الزاهرة، ونخص منهم بالذكر الأساتذة إلياس تيريس وخايمه أوليفر آسين، ومعهد فالنسيا دِ دون خوان، ومديره الأثرى النابه الأستاذ ليوبولدو

توريس بلباس ، ووزارة المعارف الأسبانية ، والإدارة الثقافيـة بوزارة الخارجية الأسبانية ، ومعهد الدراسات السياسة ومديره الأستاذ خافيير كوندى ، ونفرا آخر من أجـلاء الأساتذة فى ذلك البلد الصديق — إسبانيا — ونخص بالذكر منهم الأساتذة غومس مورينو وكامون أذنار ولويس موراليس أوليفر .

وقد وسَّع المعهد أفق نشاطه هذا الوسم ، فوثق صلاته بمراكز الدراسات العربية والإسلامية فى شتى نواحى إسبانيا ، وحقق جانباً من التعاون مع مدرسة الدراسات العربية فى غرناطة ومديرها الأستاذ لويس سيكو دى لوثينا ، ومع العاملين على الدراسات العربية والسامية فى برشلونة وخاصة الأستاذين ملياس فاليكروسا وخوان بيرنيت ، وفى سرقسطة حيث كسب المعهد صديقاً جديداً هو الأستاذ بوسك فيلا الأستاذ بجامعة سرقسطة ، واجتهد كذلك فى ربط صلاته مع جامعة سلمنقة ، وتمكن كذلك من توثيق علاقـاته وأسباب التعاون العلمى مع معهد الدراسات الإسلامية فى باريس ومديره الأستاذ ليفى بروفنسال .

وقد حرص المعهد على أن يواصل العمل فى ميادين نشاطه كلها ، فاجتهد أعضاؤه — أعضاء بعثة وزارة المعارف المصرية — فى إتمام أبحـاثهم للدرجات العلميـة حتى يفرغوا بعد ذلك للعمل فى ميدان الدراسات الأندلسية ؛ ونظَّمت دروس اللغة العربية وسارت خلال الموسم الدراسى كله وفق النظـام الموضوع ، وعُنى المعهد بصحيفته عناية خاصة ، واقترب بها من الهيئة التى ينبغى أن تكون عليها : مَعرضـاً لأبحاث المصريين والعرب فى ميدان الدراسات الأندلسيـة والإسلامية من ناحية وسبيلا من سبل التعاون العلمى بين مصر والمشتغلين بهذه الدراسات فى شتى نواحى العالم من ناحية أخرى ، وواصل إعداد المخطوطات التى يبدأ بها سلسلة منشوراته ، وتمكن فى أثناء ذلك من نشر بعض الأبحاث الجديدة فى كتب مستقلة .

١ — دراسـات أعضـاء المعهد : لا ينتهى هذا العام إلا وقد فرغ جميع أعضاء المعهد من أبحاثهم ، وقد نوقشت رسـالة واحد منهم بالفعل هو الدكتور لطفى عبد البديع فى الثامن والعشرين من يونيو ١٩٥٤ ، وموضوعها : « شعر الملاحم فى اسبانيا الإسلامية وتأثيره فى شعر الملاحم الاسبانية » وكانت لجنة الامتحان

تتألف من السادة الأساتذة فرانثيسكو مالدونادو رئيساً وإميليو غرسية غومس وإلياس تيريس وفراى خوستو دى أوربيل وفرانثيسكو كانتيرا أعضاء ومنح درجة الدكتوراه الممتازة، وهى أول درجة علمية عليا ينالها مصرى من إسبانيا.

أما أبحاث بقية أعضاء المعهد فهى:

أبو الوليد سليمان الباجى	السيد جودة هلال
محمد الغنى بالله (الخامس) سلطان غرناطة، وعصره	« احمد مختار العبادى
الشاعر ابراهيم بن سهل الاسرائيلى حياته، وشعره	« احمد عبد المقصود هيكل
ابن خفاجه الجزيرى، عصره وحياته وشعره	« السيد مصطفى غازى
التيارات الثقافية المشرقية وأثرها فى تكون ثقافة الأندلس	« محمود على مكى
النسيج الأندلسى	الآنسة علية ابراهيم العنانى

ب — دروس اللغة العربية : افتتح موسم تدريس اللغة العربيـة فى المعهد فى أول نوفمـبر وختم فى أواخر مايو سنة ١٩٥٤، وقد لوحظت زيادة ظاهرة فى أعداد الطلاب وفى اهتمامهم بالدراسة ومواظبتهم على الحضور، ومن المعروف أن المعهد يقسم طلابه إلى ثلاثة فصول بحسب مستوى معرفتهم باللغة العربية، وكانت أعداد هؤلاء الطلاب المقيدين فى سجلات المعهد كما يلى:

الفصل الأول	٤٥	طـالباً
« الثانى	٢٠	طالب
« الثالث	٩	طلاب

وقد تلقى كل فصل درسين فى الأسبوع، وقام بالتدريس أعضاء المعهد على النظام التالى:

الفصل الأول : الاثنين ٦ — ٧ مساء والأربعاء ٥ — ٦ مساء وقام بالتدريس السيد محمود على مكى ثم الدكتور حسين مؤنس والسيد مختار العبادى.

الفصل الثانى : الاثنين ٥ — ٦ مساء والخميس ٥ — ٦ مساء وقام بالتدريس الدكتور لطفى عبد البديع.

الفصل الثالث : الثلاثاء ٥ — ٦ مساء والجمعـة ٥ — ٦ مساء وقام بالتدريس الدكتور حسين مؤنس.

وفى نية المعهد زيادة فصل رابع للمتقدمين من طلاب الفصل الثالث الحالى حتى يصل بهم إلى مستوى يمكنهم من السير فى قراءة النصوص العربية ونقدها وحدهم، إذ قد لوحظ أنهم وصلوا إلى درجة طيبة من المعرفة باللغة العربية، ولا بد من إعطائهم الفرصة للتجويد والاتقان. هذا، والدروس فى المعهد تلقى بالمجان، ولا يدفع الطالب إلا رسم قيد قدره أربعون بزيتـه، ويدخل فى هذا المبلغ استهلاك الكتب وأدوات الدراسة.

ج — موسم المحاضرات: حرص المعهد على أن يجدد تقليد المحاضرات العامة التى تلقى بداره، بعد أن توقفت خلال الموسم الماضى، ورأى كذلك أن يقتصد فى عددهـا، نظراً لإزدحام موسم المحاضرات فى غيره من المعاهد ومراكز الدراسات فى مدريد، وراعى تنويعها على صورة تجعلها وسيلة من وسائل توثيق الروابط بين المعهد والمراكز العلمية فى إسبانيا. وقد أُلقيت فى المعهد خلال هذا الموسم خمس محاضرات وحديث واحد، وكان فى النية تلخيصها فى هذا النبأ، ولكن رؤى — بالاتفاق مع أصحابها — تعديلها على نحو يجعل منها مقالات تنشر فى الأعداد القادمة من هذه الصحيفة، وفيما يلى بيان هذه المحاضرات:

١ — الأستاذ محمد فتحى، المراقب بالإدارة الثقافية بوزارة المعارف المصرية: قراءات من الشعر العربى — ٢٤ اكتوبر ١٩٥٣.

انتهز المعهد فرصة مرور السيد محمد فتحى بمدريد، فدعاه إلى إلقاء مختارات من الشعر العربى، نظراً لما عرف عن سيادته من إجادة لفن الالقاء الشعرى، ومن المعروف أن الاسبان لهم عناية شديدة بهذا الفن، ومنهم نـاس كثيرون متخصصون فيه، وبعضهم يتخذه حرفة يعيش منها. وقد لقى إلقاء السيد محمد فتحى اعجاباً شديداً وأفاد منه طلاب المعهد، خـاصة وقد اختار سيادته سينية أحمد شوقى عن الأندلس وطائفة من أشعار المحدثين من شعراء العربية.

٢ — الأستاذ الدكتور احمد فكرى، الأستاذ بجامعة الاسكندرية: قاهرة الفاطميين (بالفرنسية، مع صور بالفانوس السحرى)، ١٦ يناير ١٩٥٤.

٣ — الأب ج. كابار، اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون، بالفرنسية مع صور بالفانوس السحرى، ١٩ فبراير ١٩٥٤

انتهز المعهد فرصة مرور هذا الأب اليسوعى المتخصص فى الدراسات المصرية القديمة ، ودعاه إلى إلقاء هذه المحاضرة ، وقد لقيت من النجـاح ما جعله — وهو ابن أستاذ الآثار المصرية المعروف جان كايار — إلى إعادة إلقائها فى المعهد الفرنسى فى مدريد ، وقد نشرتها الصحف بنصها ، وبناء على هذا النجاح قررت وزارة الخارجية المصرية دعوة الأب كابار إلى زيارة مصر على نفقة الحكومة المصرية فى العام القادم .

٤ — الأستاذ لويس موراليس أوليفر ، مدير المكتبة الأهلية فى مدريد : مصر فى الأدب الاسبانى فى العصور القديمة والوسطى . بالاسبانية (ستنشر فى صحيفة المعهد) ، ٢٤ فبراير ١٩٥٤ .

٥ — الأستاذ خوسيه كامون آذنار ، استاذ الفن الوسيط فى جامعة مدريد : أهمية مضيق جبل طارق للتاريخ الاسبانى فى عصور ما قبل التاريخ ، ١٢ مايو سنة ١٩٥٤ (ستنشر فى صحيفة المعهد)

٦ — الأستاذ لويس سيكو دى لوثينـا ، غرناطة فى القرن الخامس عشر ، ٤ يونيو ١٩٥٤ (ستنشر فى صحيفة المعهد)

د — معرض المثالين عبد القادر مختار ولويس فلسطين : جرت عادة المعهد باقامة معرض لأعمال طلاب الفنون المنتسبين إليه عند إنتهاء مدة بعثاتهم ، وقد انتهت دراسة عضويه المثالين عبد القادر مختار ولويس فلسطين فى ديسمبر ١٩٥٣ ، فأقام المعهد معرضا لمختارات من أعمال النحت التى قاما بها خلال مدة دراستهما فى إسبانيا . أقيم المعرض تحت رعاية السيد حسين عزيز سفير مصر فى مدريد وافتتح مساء الخميس ١٧ ديسمبر ١٩٥٣ فى حفل حضره جمع غفير من المصريين والمهتمين بشئون الفن فى العاصمة الاسبانيـــة ، يتقدمهم السيد سفير مصر والأستاذان بيريث كومندادور وخوان أدسوارا أستاذا المثالين المصريين . وقد عرض السيد عبد القادر مختار عشر قطع من البرونز والخشب والجبس والألباستر وعرض لويس فلسطين اثنى عشر قطعة من بينها عدد طيب من قطع النحت البارز . وقد استمر المعرض مفتوحاً إلى العاشر من يناير نظر للنجاح الطيب الذى لقيه .

هـ — منشورات المعهد: يعمل المعهد إلى جانب إعداد هذه الصحيفة على نشر سلسلة من المؤلفات والمخطوطات الخاصة بتاريخ الاسلام فى الأندلس والمغرب. وقد نشر إلى الآن رسالتين: الأولى عن الصقالبة فى اسبانيا للسيد مختار العبادى، مع نص رسالة ابن غرسية والثانية عن الشعر الأندلسى للاستاذ غرسية غومس، ويجرى الآن طبع ما يلى فى مطبعة المعهد:

١ — مقدمة جغرافية لتاريخ الأندلس للدكتور حسين مؤنس

٢ — الحلة السيراء لابن الأبار

وبعد الفراغ منها سيبدأ المعهد فى طبع أجزاء من «المقتبس» لابن حيان بتحقيق الأستاذ ليفى بروفنسال ونفر من أعضاء المعهد.

و — المكتبة: اهتم المعهد هذا العام باكمال مكتبته بقسميها العربى والأفرنجى، وعدد ما فى مكتبة المعهد من الكتب كما يلى:

القسم العربى: ١.٩٧٥

القسم الافرنجى: ٢.١٢٦

والكثير من هذه الكتب يتكون من أكثر من مجلد، والمعهد ماض فى استكمال ما ينقص مكتبته من الكتب، وقد عقد اتفاقات لتبادل المطبوعات مع عدد كبير من المعاهد فى الشرق والغرب.

ز — وجوه نشاط أخرى: ولم يقتصر جهد المعهد خلال هذا العام على ما يقوم به أعضاؤه، بل تمكن، بالاشتراك مع هيئات علمية إسبانية أخرى من تنظيم محاضرات وإعداد مشروعات ثقافية لها قيمتها، ونخص بالذكر ما يلى:

١ — سلسلة محاضرات عن العالم العربى:

فكرت وزارتا المعارف والخارجية الاسبانية منذ نحو عام فى تنظيم سلسلة محاضرات وحلقة بحث لدراسة أحوال العالم العربى يشترك فيها نفر من المتخصصين فى اسبانيا والبلاد العربية، ووجهت الدعوة الى البلاد العربية بالفعل

فى صيف ١٩٥٣ لتبعث بمندوبيها الى اسبانيا للبدء فى المحاضرات وعقد حلقة الدراسات ابتداء من سبتمبر ١٩٥٣ . ولكن التنفيذ أرجىء بعض الوقت ، حتى أخذ معهد الدراسات السياسية فى مدريد على عاتقه إخراج المشروع إلى حيز العمل ، فاتصل مديره الأستاذ خافيير كوندى بالمعهد المصرى والسفارة المصرية ، وتم الاتفاق على الشروع فى التنفيذ فى مارس ١٩٥٤ . وقام الأستاذ كوندى بدعوة رؤساء الهيئات السياسية العربية فى مدريد ونفر من المتخصصين الأسبان في الدراسات العربية الى اجتماع تمهيدى عقد فى فندق كاستليانا هيلتون فى مدريد فى ١٥ فبراير ١٩٥٤ حيث تقرر تأليف لجنة فرعية لوضع نظام وخطة للعمل من السادة : الأساتذة إميليو غرسية غومس والأستاذ كورديرو توريس عن الجانب الاسبانى والسادة : الدكتور مصطفى البارودى والأستاذ عصام الحيالى (سوريا) والدكتور حسين مؤنس (مصر). واجتمعت هذه اللجنة الساعة الثامنة والنصف من مساء الثلاثاء ٢٣ فبراير بدار معهد العلوم السياسية ، وانضم إليها السنيور فرانثسكو أوتراى من وزارة الخارجية الاسبانية . واستقر الرأى على أن يُكتفى فى هذا الموسم بتنظيم سلسلة من المحاضرات عن العالم العربى ، أما حلقة الدراسات فتبدأ فى الخريف القادم ، وقد قام معهد العلوم السياسية بالاشتراك مع المعهد المصرى بعمل الترتيبات اللازمة لتنفيذ القسم الأول من البرنامج ، وكان من حسن الحظ أن زار اسبانيا أثناء موسم المحاضرات السيد أمين حسونة الأمين العام للجامعة العربية ، فدعى الى إلقاء محاضرة ضمن هذه السلسلة ، والقاها بالفعل ، وها هى المحاضرات التي القيت ، ولن نستطيع تلخيصها هنا ، لأن معهد الدراسات السياسية سيقوم بنشرها فى كتاب مستقل :

١ — الدكتور فرانثيسكو خافيير كوندى ، مدير معهد الدراسات السياسية فى مدريد : تقديم عام لسلسلة المحاضرات ونظرة عامة على علاقات اسبانيا بالعالم العربى . ٢٣ مارس ١٩٥٤

٢ — الدكتور حسين مؤنس : مصر والبحر الأبيض. ٢٣ مارس ١٩٥٤

٣ - الدكتور مصطفى البارودى ، الاستاذ بالجامعة السورية : التاريخ الدولى لسوريا . ٦ ابريل ١٩٥٤

٤ — السيد عبد الخالق حسونة ، الأمين العام للجامعة العربية : الجامعة العربية . ١٠ مايو ١٩٥٤

٥ — الاستاذ الفريد البستانى ، الاستاذ بمعهد فرانكو بتطوان : الرسالة الثقافية للبنان . ١٨ مايو ١٩٥٤

٦ — السيد على حمدى حسين ، السكرتير التجارى للسفارة المصرية ، مدريد سابقاً : نظرة عامة على الاقتصاد المصرى . ٢٥ مايو ١٩٥٤

٧ — الدكتور احمد السمان ، عميد كلية الحقوق بالجامعة السورية : التطور الاقتصادى للبلاد العربية . ٢٦ مايو ١٩٥٤

ويرجع جانب كبير من الفضل فى نجاح سلسلة المحاضرات هذه الى ما لقيه المعهد المصرى ومعهد الدراسات السياسية من المعاونة من جانب السادة رؤساء الهيئات السياسية العربية فى مدريد ، فقد حرصوا أشد الحرص على تذليل الصعوبات وتيسير حضور المحاضرين وما الى ذلك مما كان له أحسن الأثر ، ولهذا فإن المعهد المصرى يتقدم هنا بأصدق آيات الشكر الى السادة الاجلاء حسين عزيز سفير الجمهورية المصرية فى مدريد ، وابراهيم الخضيرى سفير المملكة العراقية والشريف حسين الناصر سفير المملكة الأردنية الهاشمية وتوفيق عواد الوزير المفوض للجمهورية اللبنانية وعصام الحيالي القائم بأعمال المفوضية السورية .

هذا ، والمعهد المصرى ومعهد العلوم السياسية ماضيان فى اتخاذ ما يلزم نحو تنفيذ الجزء الثانى من هذا البرنامج وهو حلقة الدراسات لتبدأ عملها فى الخريف القادم بإذن الله .

٢ — مصر فى العيد المئوى السابع لجامعة سلمنقة

خلال المدة من ٨ الى ١٤ اكتوبر ١٩٥٣ احتفلت الحكومة الاسبانية بالعيد المئوى السابع لإنشاء جامعة سلمنقة ، وكانت الجامعات المصرية قد دعيت

للاشتراك فى هذا الحفل ، وتأخر ردها ، فرأى سيادة سفير مصر فى اسبانيا السيد حسين عزيز تكليف الدكتور حسين مؤنس بالسفر الى سلمنقة لتمثيل الحكومة المصرية ، فانتقل الى هذا البلد فى الثامن من اكتوبر حيث سجل اسم مصر وجامعاتها ضمن الهيئات العلمية العالمية التي اشتركت فى هذا الحفل ، هذا وقد أرسلت خمس وخمسون جامعة ممثلين لهـا فى يوبيل تلك الجامعة التى تعتبر من أقدم جامعات الدنيا ، ورُفع علم مصر بين أعلام الدول المشتركة ، وفى صبـاح ١٤ اكتوبر ألقى ممثل مصر كلمة حيا فيها جامعة سلمنقة ورجال العلم فى اسبانيا باسم مصر ووزارة المعارف والجامعات المصرية ، وقد كان لهذه التحية وقع طيب جداً ، إذ أن مصر كانت الدولة العربية الإسلامية الوحيدة التي شاركت فى هذه المناسبـة ، وقد تفضل السيد وزير المعارف الاسبانية فدعا ممثل مصر الى الغداء معه تقديراً منه لهذه العاطفة الطيبة التى أبدتها مصر ، وستنشر كلمة مصر فى الكتاب الذهبى الذى ستصدره جامعة سلمنقة لهذه المناسبة .

٣ — مشروع أسبوع عربى إسبـانى فى سلمنقة

وقد أتيحت لمندوب مصر خلال هذه المهلة التحدث الى نفر من اسـاتذة جامعتى سلمنقة ، المدنية والدينية والى جماعة من رؤساء اتحاد الطلبة الجامعيين فى هذا البلد ، فوجد عندهم استعداداً لاقامة أسبوع صداقة عربى اسبانى فى سلمنقة فى الأسبوع الأخير من العام الدراسى قبيل الحفل الرسمى الذى تقررت إقـامته فى مايو ١٩٥٤ ليختم فيه رئيس الدولة الاسبانية عام الذكرى المئوية السابعة لجامعة سلمنقة . وتحدث الى الاستاذ الدكتور أنطونيو توفار مدير جامعة سلمنقة والأستاذ الأب بدرو مانويل دى تويا أستاذ تفسير الإنجيل بدير سان استبـان فى سلمنقة ، واستقر الرأى على أن يقـام هذا الاسبوع فى الاسبوع الأول من مايو ١٩٥٤ ، وأن تلقى فيه سلسلة محاضرات عن العالم العربى يلقيها علمـاء من الاسبان والعرب ، وأن يختتم بجلسة عامة يحضرها رؤساء الهيئات السياسية لدراسة مقترحات من شأنها تقوية الروابط بين العالم العربى واسبـانيا ، وأهمها إنشاء منزل لطلاب العرب فى المدينة الجامعية الاسبانية بمدريد .

وقد دارت محادثات كثيرة بين الاب تويا والسنيور لويس أورتيجا مدير

دار الطلاب سان ميجيل اركانخل فى سلمنقة والسنيور خافيير دى لاكويفا سكرتير هذه الدار من ناحية ومدير المعهد المصرى للدراسات الإسلامية من ناحية أخرى ، وتمت الاتصالات بالمسئولين فى وزارة الخارجية الاسبانية بشأن تمويل المشروع ، ووافقت الادارة الثقافية بوزارة الخارجية الاسبانية على تبنى المشروع ، وبدئ فى اتخاذ اجراءات التنفيذ ، وقام الاب تويا بالاتصالات مع بعض السادة الوزراء ، وكان من نتيجة هذه الاتصالات تبلور فكرة دار الطلاب العرب وظهورها الى حيز الوجود كما سيرى من الفقرة التالية من هذه الأنباء .

وقد وضع المعهد المصرى بالاشتراك مع السادة الاب مانويل تويا ولويس أورتيجا وخافيير دى لاكويفا مشروعا كاملا للاسبوع يتضمن موضوعات المحاضرات وأسماء من سيقومون بإلقائها ، وعرض المشروع على رؤساء الهيئات العلمية والمدنية فى سلمنقة فأقرته ، وتقدموا به الى وزارة الخارجية الاسبانية موقعاً من :

السنيور لويس أورتيجا ايرّايز
مدير دار الطلاب سان ميجيل أركانخل فى سلمنقة

السنيور خافيير دى لا كويفا
سكرتير دار الطلاب سان ميجيل أركانخل فى سلمنقة

الدكتور أنطونيو توفار
مدير جامعة سلمنقة

السنيور خورخه خوردانا فونتس
رئيس النقابة العامة لطلاب الجامعات الاسبانية (SEU)

الاب مانويل دى تويا
أستاذ تفسير الإنجيل بجامعة سلمنقة

السنيور ميجيل سانتوس رودريجيذ
رئيس شعبة سلمنقة للنقابة العامة للطلاب الاسبان

الدكتور حسين مونس
مدير المعهد المصرى والملحق الثقافى بالسفارة المصرية فى مدريد

ونص هذه الوثيقة بامضاءات هؤلاء الســـادة واختام هيآتهم محفوظ فى سجلات المعهد المصرى .

ونظراً لفوات الوقت ، وحلول شهر مايو اتفق القائمون بالمشروع على تنفيذه فى الخريف القادم بإذن الله على أن يقوم بالتنفيذ المعهد المصرى فى مدريد ودار الطلاب ميجيل اركانخل فى سلمنقة وجامعة سلمنقة والادارة الثقافية بوزارة الخارجية الاسبانية وهيئات التمثيل السياسى للبلاد العربية فى اسبانيا .

٤ — إنشاء بيت لطلاب العرب فى المدينة الجامعية فى مدريد

El Colegio Mayor Hispanoárabe

وإذا كنا لم نتمكن من إقامة هذا الاسبوع هذا العـام ، فإن الجهود التى بذلت لم تذهب كلها سدى ، فقد لقيت فكرة «دار الطلاب العرب» قبولا من المسئولين فى اسبانيا ، وتولى الاب مانويل تويا عرضها عليهم وتحبيذها لديهم ، فاهتمت وزارة المعارف الاسبانية بالموضوع ، وتقدمت بـاقتراح انشاء هذه الدار الى مجلس الوزراء الاسبانى ، فأقره فى ١٢ مايو سنة ١٩٥٤ وأصدر به مرسوما ، وطرح البناء وما يتصل به فى مناقصة عامة لكى تكون « الدار » معدة للافتتاح فى الموسم الدراسى ١٩٥٤ — ١٩٥٥ .

ويفهم من مرسوم مجلس الوزراء الآنف الذكر والتفاصيل التى نشرت بعد ذلك فى الصحف أن هذه الدار ستتألف من أربعـة أدوار عدا الدور الارضى ، وسيخصص هذا الدور الاخير والدور الاول للادارة وقاعات المحاضرات والاجتماعات العامة وغرف الاستقبـال والمطعم وما الى ذلك ، أما الادوار الثلاثة التاليـة فستخصص لنوم الطـــلاب ، وسيتسع كل من الدورين الثانى والثالث لسبعة وأربعين طالباً والرابع لعشرة ، فمجموع طلاب البيت سيكون إذن مائة وأربعة من طلاب العرب والمغاربة الذين يدرسون فى اسبانيـا . هذا بالاضافة الى بيت طلاب المغرب الملحق بدار الاقـامة التابعة للمجلس الاعلى للابحاث العلمية فى مدريد ، وهو منشأ منذ زمن طويل .

وإنشاء هذا البيت يعد مأثرة طيبة من مآثر الحكومة الاسبانية ، وحلقة

جديدة من حلقات التعاون الثقافى بين البلاد العربية وإسبانيا ، وهو — إلى حد كبير — ثمرة من ثمرات الجهود التى يقوم بها المعهد المصرى والسفارة المصرية فى مدريد .

ثانياً — سلسلة محاضرات عن مصر والعالم الاسلامى فى برشلونة

فى فبراير ١٩٥٤ أعلنت جمعية الثقافة الغربية فى برشلونة :
Asociación de Cultura Occidental-Barcelona عن سلسلة محاضرات ينظمها قسم الثقافة الاسبانية Sección de Cultura Española فيها عن العالم العربى تحت عنوان Seminario Hispano-Arábigo وتتكون السلسلة من أربع محاضرات ألقاها الدكتور خوان بيرنيت خينيس Juán Vernet Gines وها هو بيانها مع تواريخ إلقائها :

١٧ فبراير ١٩٥٤ : المركز العام للعالم الاسلامى الحديث
Situación general del mundo islámico moderno

٢٤ فبراير ١٩٥٤ : المشاكل السياسية لمراكش الحالية
Los problemas políticos del Marruecos actual

٥ مارس ١٩٥٤ : المشاكل السياسية لمصر الراهنة
Los problemas políticos del Egipto de hoy

١٠ مارس ١٩٥٤ : مشاكل باكستان السياسية
Los problemas políticos del Pakistan

وقد ألقيت هذه المحاضرات الاربعة فى مقر الجمعية فى برشلونة ، وعنوانها :
Diputación 301, pral. (Chaflan Lauria)

ثالثاً — محاضرتان عن مصر فى سرقسطة

الاستاذ خاثنتو بوسك بيلا Jacinto Bosch Vila الاستاذ بجامعة سرقسطة مستشرق شاب يقوم بتدريس اللغة العربية فى جامعة سرقسطة ، وقد رغب فى زيارة مصر أوائل هذا العام ، فقام المعهد المصرى بمخاطبة المسؤولين فى مصر لتيسير زيارته وتمكينه من الاستفادة منها على أحسن وجه ، وبالفعل زار مصر

ودرس بها ولقى من وزارة المعارف المصرية وجامعة القاهرة كل معاونة . وقد رأى أن يلقى محاضرتين فى سرقسطة يتحدث فيهما عما رآه فى مصر .

وقد ألقى محاضرتين فى قاعة المجلس البلدى فى سرقسطة تحت رعاية مؤسسة فرناندو الكاتوليكى Institución Fernando el Católico جعل لهما عنواناً عاماً هو : جوانب مصر الحديثة Perfiles del Egipto moderno وألقى الأولى فى ٢٩ مايو ١٩٥٤ عن : صورة للحياة الفكرية فى مصر الحديثة : Panórama intelectual del Egipto moderno وقد أفاض الحديث فيها عما رآه فى مصر من مظاهر التقدم الفكرى ، وتكلم عن الجامعات المصرية والمدينة الجامعية والجامعة الأزهرية ، ووقف طويلا عند الطالبات الجامعيات فى مصر وما أظهرن من كفاية وحسن استعداد ، ثم أشار إلى بعض المشاكل التى تواجه المسئولين عن التعليم الجامعى فى مصر وخاصة مشكلة تضخم أعداد الطلاب الجامعيين وتزايد أعداد المتخرجين منهم .

وكان موضوع المحاضرة الثانية : « الحركة الأدبية والفكرية فى مصر »
El movimiento literario y artístico en Egipto
وقد ألقاها فى ٣١ مايو سنة ١٩٥٤ استعرض فيها النهضة الفكرية فى مصر الحديثة من وقت الحملة الفرنسية إلى اليوم وأشار إلى أعلام الفكر المصرى المعاصرين وخاصة الأستاذ الدكتور طه حسين والأستاذ توفيق الحكيم ، ثم ذكر طائفة المتخصصين فى الدراسات الأندلسية من المصريين وتحدث عن المعهد المصرى فى مدريد وجهده العلمى ثم عرج أخيراً على الحركة الفنية وتحدث عن المسرح والسينما فى مصر .

رابعاً — رحلة الأستاذ إميليو غرسية غومس إلى الشرق الاسلامى

قام المستشرق الاسبانى المعروف إميليو غرسية غومس فيما بين ١٤ أبريل و ١٤ مايو سنة ١٩٥٤ برحلة علمية طويلة زار فيها مصر ولبنان والعراق وايران وباكستان وألقى فى عواصم هذه البلاد سلسلة من المحاضرات عن نتائج أبحاثه المتصلة فى ميدان الاندلسيات واستقبل فيها أحسن استقبال .

وكانت القاهرة أول مرحلة من مراحل هذه الرحلة المباركة ، فقد وصلها فى السادس عشر من أبريل ، وألقى فى اليوم التالى (١٧ أبريل) محاضرة عن « الموشحات » بقـاعة الجمعية الجغرافية المصرية ، حضرها السيد وزير المعـارف المصرية وجم غفير من أساتذة الجامعات المصرية وكبار الادباء ، وقد قام الاستاذ الدكتور طه حسين بتقديم الاستاذ المحاضر إلى جمهور السامعين .

ثم غادر الاستاذ غومس القـاهرة إلى بيروت فى ١٩ أبريل ، ومنها انتقل بطريق الجو إلى طهران ، وظل فيها حتى ٦ مايو ثم برحها إلى كراتشى حيث ألقى محاضرتين ، الاولى عن التراث العربى القديم فى اسبانيا والثانية عن الموسيقى العربية . ثم رحل فى ١٠ مايو إلى بغداد وأقام بها حتى ١٤ مايو ، وألقى فى أثنـاء ذلك محاضرة فى كلية الآداب والعلوم ، ثم انتقل إلى بيروت ، وحاضر بها ، ثم إلى القاهرة ، حيث ظل إلى ٢٠ مايو ، وحضر حفل استقبال الاستاذ توفيق الحكيم فى المجمع اللغوى .

خامساً — دخول الاستاذ ليوبولدو توريس بالباس المجمع الملكى التاريخى الاسبانى

فى مساء اليوم العاشر من يناير سنة ١٩٥٤ احتفل المجمع الملكى التاريخى الاسبانى باستقبال عالم جليل قضى عمره كله فى خدمة الآثار الإسلامية والتنقيب عنها ، وكتب عنها عشرات الكتب والابحاث ، هو الاستـاذ ليوبولدو توريس بالباس مدير معهد فالنثيا دِ دون خوان فى مدريد . وقد ألقى الاستاذ بالبـاس بهذه المنـاسبة بحثاً عظيم القيمة عن « بضع ظواهر مدجنيه فى الحيـاة المدنية فى العصور الوسطى :

Algunos aspectos del Mudejarismo urbano medieval

وقام باستقباله نيابة عن المجمع الاستاذ إميليو غرسية غومس ، فألقى حديثاً عن الاستاذ العلامة الذى يعد نموذجاً رائعاً للبحاثة المخلص الصادق ، وسرد أهم أحداث حياته وكفاحه العلمى وعدد آثاره العلمية التى تبلغ ثلاثين ومائتين !

والمعهد المصرى يكرر التهنئة للاستاذ توريس بالباس ويدعو الله أن يمد فى عمره ويبارك جهده ويشيد بما يقدمه إليه من ألوان المعاونة العلمية .

سادساً — صدور مجلة «أرابيكا»

فى يناير سنة ١٩٥٤ صدر العدد الاول من مجلة أرابيكا «*Arábica*» التى يرأس تحريرها مؤسسها الاستاذ المستشرق ليفى بروفنسال ، وتصدرها دار بريل للنشر فى لايدن بهولاندا بالاشتراك مع المركز الأهلى الفرنسي للابحاث العلمية :

Le Centre national de la recherche scientifique de France

والمجلة تصدر ثلاث مرات فى العام ، وهى خاصة بالدراسات العربية الإسلامية ، ولها عناية خاصة بالدراسات الاندلسية والمغربية بفضل عنـاية الاستاذ بروفنسال بهذه النـاحية .

وفى مايو من هذا العام صدر العدد الثانى ، والعددان حافلان بالابحاث العلمية العظيمة القيمة بأقلام طائفة من أعلام الاستشراق من أمثال بروفنسـال وغرسية غومس ولوى ماسنيون وريجيس بلاشير وشارل بيلاّ وجانين سورديل طومين ، وقد انتهج الاستاذ بروفنسال خطة جديدة فى هذه المجلة ، وهى تشجيع ناشئة العلماء من أهل البلاد العربية بنشر أبحاث لهم ، وهو يحرص على أن ينشر فى كل عدد بحثاً من هذا النوع ، وقد بدأ بذلك من العدد الثانى فنشر بحثاً عن شباب البحترى للاستاذ العراقى س. أشتر .

وللمجلة ميزة أخرى ، وهى عنايتهـا بنقد الكتب والتعريف بالجديد منها ، وهى تخصص بابين كاملين أحدهما للنقد المفصل والثـانى للتعريف بما صدر من الكتب والابحـاث ، وكلا البابين نموذج فى بـابه سواء من حيث دقة النقد وسلامة منهاجه أو من حيث الالمـام بأكبر عدد يمكن الإلمـام به من الابحاث والدراسـات العربية .

وقد نشرنا فى هذا العدد من « صحيفة المعهد المصرى » ترجمة فرنسية للمقدمة البديعة التى كتبهـا الاستاذ بروفنسال عن نص جديد عن فتح العرب للمغرب لعبيد الله مع الاصل العربى لهذا النص ، وهو مثال طيب لأبحاث أرابيكا ومادتها .

والمعهد المصرى فى مدريد يرحب بهذه الصحيفة الجديدة ويتمنى لهـا اطراد التوفيق ، ويشكر للاستاذ بروفنسال عنايته باخراجها رغم مشاغله الكثيرة .

سابعاً — كتاب « الأيام » فى اللغة الإسبانية

فى شهر أبريل الماضى ظهر كتاب « الأيام » للاستاذ الدكتور طه حسين مترجماً إلى الإسبانية بقلم الأستاذ غرسية غومس ، والترجمة آية فى الدقة والجمال الأدبى ، ولا غرو فالأستاذ المترجم من أكبر أعلام الإستشراق المعاصرين ، وهو أديب اسبانى له أسلوب جميل وإصالة فنية فلسفية يعرفها من قرأ له شيئاً ، ومن هنا فإن هذه الترجمة تعتبر أحسن ترجمة لهذا الكتاب ، فهى تمتاز على الفرنسية والإنجليزية والروسية والألمانية بهذا الفهم الدقيق « للجو » الذى يصوره كتاب « الأيام » ، وهذا الإحساس الفنى المرهف الذى يلتقى فيه طه حسين وغرسية غومس .

وقد نشرت هذه الترجمة البديعة دار كستاليا Castalia للنشر فى بلنسية باسبانيا ، وقد عنيت بإخراجه فى ثوب بديع يعطى للكتاب مقامه وقدره ، وقد لقيت « الأيام » فى الإسبانية إقبالا عظيما ، وكتب يطريها نفر من أئمة الفكر الإسبانى المعاصر من أمثال الدكتور جريجوريو مارانيون .

وقد نشرنا فى هذا العدد من صحيفتنا ترجمة عربية للمقدمة البديعة التى صدر بها الأستاذ غرسية غومس ترجمته « للايام » .

الدوق دى ألبـا

السيد الأسمى خاكوبو فيتزجيمس ستيوارت فالكو بورتو كاريرو

١٨٧٨ — ١٩٥٣

إذا كانت الارستقراطية مرتبة اجتماعية لا تقتضى واجباً ولا تستدعى التزاماً فهى عند النفوس الكبيرة تصطبغ بصبغة الفريضة التى ينبغى الوفاء بحقها . وكذلك كان شأن الدوق دى ألبا الذى ننعاه فى هذه الصحيفة فى أسى إلى مصر والعالم العربى ، فقد كان فى ارستقراطيته إنسانـاً يرى أن المجتمع الذى أضفى عليه هذه المنزلة من حقه أن يتقاضاه ضريبتها .

وقد تمثلت هذه الروح فى رعايته للفنون والآداب ومشاركته فى الحياة العقلية الاسبانية والحركة الفكرية العالمية ، إلى جانب اضطلاعه برئاسة المجمع التاريخى الاسبانى الذى أضفى عليه رعايته وكان فيه عضواً عاملا لم يتخلف عن جلسة من جلساته .

واهتمامه بالانتاج الثقافى مثل يحتذى فقد أشار بترجمة كتاب الأستاذ أسين بلاثيوس عن آثار قصة الإسراء فى الكوميديا الإلهية لدانتى إلى الانجلـيزية ، وإليه يرجع الفضل فى ترجمة كتاب الأستاذ مننديس بيدال عن اسبانيا فى عصر السيد إلى الانجليزية أيضاً .

وما كان لنـا أن ننسى عنايته بالدراسات المتصلة بمصر والعالم العربى ، فقد شارك فى تشجيع المشروع الخاص بمقابر توت عنخ آمون ، وكانت له يد لا تنسى فى تيسير إنشاء المعهد المصرى بمدريد ، وكان فى مقدمة الساعين إلى حضور حفل افتتاحه ، وشهد المحاضرة التى ألقاها الأستاذ مننديس بيدال فى المعهد عن اسبانيا كحلقة اتصال بين المسيحية والاسلام ، مفتتحاً بهـا موسم المحاضرات منذ عامين كما كان اتصاله ببيئة المستعربين الاسبان من دواعى تشجيع الدراسات العربية فى اسبانيا . ولذلك فنحن إذ ننعاه فى هذه الكلمة إنما ننعى شخصية جليلة الأثر فى الثقافة الاسلامية والعربية .

الأستــاذ أحمد أمين

١٨٨٧ — ١٩٥٤

فى التاسع والعشرين من مايو سنة ١٩٥٤ انتقل إلى الرفيق الأعلى عَلَمٌ من أعلام الفكر فى العالم العربى ، هو المرحوم الأستاذ أحمد أمين فانطوت بذلك صفحة من صفحات النشاط البالغ فى تاريخ الأدب العربى الحديث. لان حياة أحمد أمين لم تكن إلا جهاداً متصلا ، ومثلا ناطقاً من أمثلة الجد والدأب والصبر يفخر به العالم العربى كله .

وليس هذا مقام الترجمة للراحل الكريم ، وإنما يكفي أن نشير إلى أن ذلك البحاثة الدءوب والأديب النابه قد عكف على العمل حتى آخر لحظة من حياته ، حتى لقد أخرج خلال السنتين الأخيرتين من عمره ستة كتب ، هى : « حى بن يقظان » و « يوم الإسلام » و « هارون الرشيد » و « النقد الأدبى » و « قاموس التعابير والعادات المصرية » والجزء الثالث من « ظهر الإسلام » ، وإنه لمن غريب المصادفات أن ذلك العلامة الذى جوّب آفاق الفكر بذهنه قد ختم المطاف بهذا الكتاب الأخير عن الأندلس، فكأنما كان اتجاهه نحو الغرب الإسلامى إيذاناً بغروب شمس حياته ، أو كأنما كان الأندلس آخر أحلامه الذهنية ، فأبى أن يودع الدنيا إلا من هذا الفردوس الإسلامى المفقود .

وقد كتب الفقيد هذا الجزء الأخير من « ظهر الإسلام » وهو يشعر أن منيته بالباب ، وكانت نيته أن يعكف على تنظيمه وتنسيقه سنوات ، ولكنه أحس أن القدر لن ينتظر ، فدفع به إلى المطبعة ، فكان آخر هداياه لعالم الفكر العربى .

وليس هذا الكتاب الأخير هو الصلة الوحيدة بين أحمد أمين والأبحاث الأندلسية ، فإن له مقالات قيمة أخرى عن موضوعات أندلسية أخرى ، مثل بحثه عن « حى بن يقظان » ومقاله عن « طوق الحمامة » لابن حزم ودراسته لقصيدة أبى اسحق الالبيرى فى يهود غرناطة ، وغير ذلك كثير مما يجده القارىء فى صفحات « فيض الخاطر » .

رحم الله أحمد أمين وأحسن عزاءنا فيه ، وجزاه أكرم الجزاء عما أسدى للعرب والعربية من خدمات .

ملخصـــــات

للأبحاث المحررة بالإسبانية أو الفرنسيه من هذا المجلد

الأستاذ أمبروزيو أويثى : موقعة الأرك

هذا البحث حلقة من حلقات الدراسة العامة التى يقوم بها الأستاذ المستشرق أويثى عن « مواقع الاسترداد Las Batallas de la Reconquista» ، فقد نشر فيما قبل — وفى صحف أخرى — أبحاثاً عن مواقع «العقاب» (لاس نافاس دى تولوزا) والزلاقة (سكراخاس) وأُقْلِيش، وقد رأى أن يخص هذه الصحيفة بهذا البحث الممتع عن موقعة الأرك Alarcos التى انتصرت فيها جيوش الموحدين بقيادة أبى يعقوب يوسف المنصور ثالث خلفـاء الموحدين على جيوش قشتالة وليون التى كان يقودها ألفونسو الثامن فى شعبان ٥٩١ / يوليو ١١٩٥ .

وقد درس الأستاذ أويثى قبل ذلك المراجع الرئيسية العربية دراسة طيبة ، ونشر ترجمات اسبانية كاملة « لروض القرطاس » لابن أبى زرع « والحلل الموشية » (مجهول المؤلف) وللجزء الثانى من « البيان المغرب » لابن عذارى ، هذا بالاضافة إلى كتابه الذى جمع فيه النصوص اللاتينية المتعلقة بمواقـع حركة الاســـترداد : Cronistas Látinas de la Reconquista ، أى أنه جمع المادة الخاصة بهذه الدراسات على مهل ، واستوعب ما فى الأصول ، ثم مضى يكتب عن المواقع واحدة فواحدة .

وقد اعتمد المؤلف فى هذا البحث على نصين أحدهما جديد لم ينشر من قبل ، والثانى منشور منذ زمن طويل ، ولكن أحداً من الباحثين قبله لم ينتبه إليه ، أما الأول فمن جزء لم ينشر بعد من البيـــان المغرب لابن عذارى ،

وأما الثاني فمن شرح الشريف الغرناطى لمقصورة حازم القرطاجنى المعروف بكشف « الحجب المستورة » .

بدأ المؤلف — على عهده — بدراسة الظروف الممهدة للموقعة فى كلتا الناحيتين الاسلامية والنصرانيـة ، ثم درس الحالة العسكرية فى الجانبين ، وألم بالدوافع المباشرة التى أدت إلى المعركة ، ثم درس طبوغرافية مكان الموقعة ونظام الجيشين المتحاربين ، ثم خلص من ذلك كله إلى دراسة المعركة نفسها ، ووصف تطورها فى دقة وتفصيل ، وختم المقال بالحديث عن نتائج المعركة ومكانها من قصة الكفاح الطويل بين الاسلام والنصرانية فى شبه الجزيرة ، كل ذلك فى وضوح ودقة وتسلسل منطقى تاريخى بديع .

وأعقب البحث بنشر النصين الجديدين الذين سبقت الإشارة إليهما مع نص اسبانى آخر نقله عن « مدونة تاريخ قشتالة » ، طبعة الأب سيرو .

الأستاذ ليفى بروفنسال : نظرات فى الدراسات الخاصة بالغرب الإسلامى

بدأ الأستاذ بعبارات تقدير المتقدمين من أساتذة الأبحـــاث الأندلسية والمغربية ، ثم قال إن الثلاثين عاماً الماضية شهدت نهوضاً عظيما فى ميدان هذه الدراسات ، وأن هذا النهوض قد اتصل دون توقف على رغم الحرب العالمية التى عطلت العمل العلمى فى كثير من الميادين . ثم قال إن النشاط قد شمل فروع الأبحاث الأندلسية كلها : من اكتشاف أصول جديدة والاستفادة منها ، إلى نشر عدد طيب من المصادر الرئيسية الخاصة بالأدب العربى الاسبانى ، إلى نشر أبحاث حديثة فى التاريخ السياسى والاجتماعى والثقافى للاندلس والمغرب وإفريقية وما إلى ذلك ، ثم قال إن الوقت الذى سيتحتم فيه عمل بيان مفصل بالنتائج التي وصلنا إليها إلى الآن ليس ببعيد .

ثم قال إن الدراسات الأندلسيـة ظلت مهملة من المستشرقين الغربيين ،

وأن غالبيتهم — باستثناء دوزى — كانوا ينظرون إليها على أنها ميدان مقفل عقيم بعض الشئ ، لا يستحق من العناية أكثر من فترات قصيرة يكرسها له الباحثون في تاريخ إسبــانيا أو المغرب . وإلى حوالى سنة ١٩٢٥ لم يكن يعنى بهذه الدراسات إلا الباحثون فى مدريد والجزائر ، ثم كثرت مراكز الدراسات الأندلسية وقامت فى غرناطة وبرشلونة فى إسبانيا ، وفى رباط وتونس فى الشمال الإفريـــــقى .

وإذا كانت مدريد قد ظلت مركز الأبحاث الأندلسية فى إسبانيـا ، فإن باريس أصبحت أكبر مركز للأبحاث الأندلسية والمغربيـة فى فرنسا ، وذلك بفضل وجود أحسن البـــاحثين فى هذين الميدانين فى السوربون وفى مدرسة اللغات الشرقية الحية ، وفى نفس الوقت ظهرت فى العالم الاسلامى رغبة صادقة فى المشاركة فى الأبحاث المغربية والأندلسية ، واهتمت مصر خاصة بهذه الناحية ، وأنشأت المعهد المصرى للدراسات الاســلامية فى مدريد ، ليقوم بهذه الدراسات وجعلت أكبر جانب من نشاطه منصباً على الأبحاث الأندلسية .

ثم قال الأستاذ أنه لن يورد فى هذا المقال بياناً مفصلا بالأبحاث والدراسات التى تحققت ، لأن مجال القول فى ذلك يطول ، بل سيكتفى بتسجيل ملاحظات يمكن اعتبارها مقدمة لذلك البيان . وهذه الملاحظات هى التالية :

١ — هناك عقبة خطيرة تعترض طريق الباحثين الأوروبيين ، وهى عدم وجود مطبعة عربية فى أوروبا — أو فى المغرب — يستطيعون الاعتماد عليها فى إخراج النصوص العربية على الوجه العامى الأكمل بنفقــات معقولة تشجع الناشرين على النشر وتمكن من ذيوع المنشورات .

٢ — إن الاهتمام الذى تبديه القاهرة — مركز الكتاب العربى — بنشر الأصول والأبحاث الأندلسيـــة قد أدى إلى مزيد من المنافسة ، وهذه المنافسة مالت ببعض الناشرين إلى تغليب الناحية التجارية على الناحية العامية فى النشر . ولا يكاد يمضى شهر دون أن تخرج المطابع المصرية كتاباً عن الأندلس ، إما

منشوراً لأول مرة أو معاداً نشره أو منقولا عن طبعة أوروبية . وهذا النشاط فى ذاته يبعث على الرضى ، وإن كنا نلاحظ توقف بعض مشروعات النشر فى منتصف الطريق ، كما حدث لذخيرة ابن بسام . ثم أشار الأستاذ بروفنسال إلى أن بعض ما نشر أخيراً يشوبه النقص الكثير أو القليل ، إمـــا لتسرع الناشرين فى العمل ، أو لقيام غير المتخصصين به ، ورجا أصدقاءه المصريين أن يزيدوا من عنايتهم بهذه الناحيـة ؛ وأضاف أن هذا لا يمنع من القول بأن بعض هذه المنشورات « التجارية » طيب يمكن الاعتماد عليه ، وأنه يلاحظ على العموم أن منهاج النشر يتحسن ويجود مع الزمن .

وبعد أن أشار الأستاذ إلى انصراف الكثيرين من شبان المشارقة الذين يدرسون فى الجامعات الأوروبية إلى تحضير رسالاتهم للدرجات العلميـــة فى موضوعات أندلسيـة ، قال إن العكوف على دراسة المخطوطات المكدسة فى مكتبات «القرويين» فى فاس و « الأسكوريال » و «جامع الزيتونة» فى تونس سينجلى عن مفاجآت كثيرة ، هذا بالاضافة إلى مالم يدرس إلى اليوم من مخطوطات دار الكتب المصرية ومكتبات استامبول ودمشق واليمن وبغداد . ثم قال إن على الباحثين والمتخصصين من أهل البلاد العربيـة أن يتجردوا لاخراج تلك النصوص القيمة إلى النور ، فهم أجدر الناس بذلك وأقدرهم عليه ، وخاصة إذا التزموا النهج الصحيح للنشر والتعليق ، وتكلفوا عنـــاء دراسة لهجات العربية المغربيـة والأندلسية . ولا زال ميدان النشر والكشف متسعاً فى جميع ميادين الدراسات الأندلسية ، بل إن هذا الميدان ليتسع لجهود كل الباحثين فى شئون الحضارة الاسلامية شرقيين وغربيين ، ثم ختم المقال مؤكداً أن علماء الغرب على أتم الاستعداد لمعاونة زملائهم من المشارقة وللتعاون معهم فى كل ما يؤدى إلى خير العلم .

الدكتور حسين مؤنس : عَوْدٌ إلى المراجع العربية لتاريخ السِّيد

كان أول من تنبه إلى وجود أصول عربية مضمنة فى سياق المدوّنات الإسبانية Crónicas العالم الألمانى « هوبر » وتلاه مؤيداً هذا الرأى « داماس إينار»، ثم جاء «راينهارت بيتر ـ آن دوزى» فاستقصى ذلك الموضوع ، وأثبت بالبرهان القاطع أن معظم الفصول التى تتحدث فيها المدونة العامة الأولى Primera Crónica General عن السيد القمبيطور وأعماله فى بلنسية وإقليمها إنما هى ترجمة حرفية لرسالة كتبها الكاتب البلنسى محمد بن الخلف بن الحسن بن اسماعيل الصدفى المعروف بابن علقمة عن مصاب بلنسية على يد السيد وسماه «البيان الواضح عن الملم الفادح» ، وقد ضاع هذا الكتاب ، ولم يكن بين أيدينا إلى قريب إلا إشارات قليلة إليه فى كتب متأخرة بعض الشئ مثل « الذيل والتكملة » لعبد الملك المراكشى ، حتى عثر الأستاذ ليفى بروفنسال على النص الكامل للبيان المغرب لابن عذارى ، فوجد فيه قطعاً بنصها من رسالة ابن علقمة ، وقابلها بترجمتها الاسبانية فى «البريميرا كرونيكا خنيرال» فى مقال قيم نشره فى مجلة الأندلس تحت عنوان : « استيلاء السيد على بلنسية » ، فثبتت نظرية دوزى ولم يعد يناقشها بعد ذلك أحد من العلماء . وأقر النظرية واستقصى أطرافها الأستاذ مننديث بيدال فى كتابه المعروف « اسبانيا فى عصر السيد » .

وقد لاحظت أثناء مطالعتى للبريميرا كرونيكا أن هناك ما يدعو إلى الشك فى انتساب الفصول التسعة والأربعين ، التى تتحدث عن وقائع السيد فى بلنسية ، إلى ابن علقمة وحده ، فإن فيها فقرات بل فصولا لا يمكن أن تصدر عن مؤرخ مسلم مبغض للسيد حامل عليه ، كما هو حال ابن علقمة ، إذ هى تطريه وتعجب به ، وهناك فقرات أخرى تتحدث عن دخائل السيد وتفاصيل إدارته وأوصاف معسكره على نحو لا يمكن أن يتأتى لابن علقمة ، وهذه الفصول ذات روح عربى ينم عن أصلها ، مما يبعث على الظن بأن هناك كتاباً عربياً آخر عن السيد مضمناً فى هذه الأجزاء من البريميرا كرونيكا .

ومن المعروف أن مصنفى البريميرا كرونيكا يذكرون فى بعض الفصول أنهم يروون عن مؤرخ عربى يسمونه ابن الفرج ، ويكتبون اسمه مصحفاً فى صور مختلفة مثل ابن الفخ وابن الفنخ وابن تاشى وما إلى ذلك ، وقد ذهب دوزى ، وأيده مننذث بيدال وليفى بروفنسال ، إلى أن هذه كلها تصحيفات نُسَّاخ لاسم ابن علقمة .

وقد بدا لى من أول الأمر أن تصحيف ابن علقمة (بالافرنجية Abena-lqama) إلى ابن الفرج بشتى صوره بعيد الاحتمال ، لأن التصحيف ، وإن لم تكن له أصول ، فله منطق وحدود ، ويضاف إلى ذلك أن مؤرخين إسبـانا قدماء يؤكدون أن رجلا من رجال السيد يسمى ابن الفرج ترهب آخر أيامه ، وبعد وفاة سيده ، فى دير كاردينيا وعكف على كتابة تاريخ للبطل الاسبانى . ومن أولئك المؤرخين الأب فرانتيسكو برجانذا صاحب كـتاب Antigüidades de España ، والأب مانويل ريسكو الذى نشر التاريخ الردريجى Historia Rodrici مع مقدمة طيبة ، وبدرو بُوْيتَرو وجَشبَار اسكلانو وغيرهم كثيرون . بل إن البحاثة المعروف موريتس شتاينشنايدر يذكر من بين علماء اليهود المستعربين ابن الفرج هذا ويؤكد أنه كتب تاريخاً للسيد .

واعتماداً على هذا كله بدأت أقرأ « المدونـة الأولى » و « مدونة ١٣٤٤ » قراءة درس وتمحيص ، مقارنا إياها بما لدينا من فقرات تاريخ ابن علقمة ، حتى تمكنت من حصر ما يمكن أن ينسب لابن علقمة وما يمكن أن ينسب لابن الفرج ، وبينت الفوارق بين أسـلوبى الرجلين . ثم تتبعت تاريخ بنى الفرج وعلاقتهم بالقادر ابن ذى النون صاحب طليطلة ثم بلنسية وبالسيد القمبيطور ، ولما كانت المراجع تذكر لنا اثنين من أفراد هذا البيت وتكتفى بتسمية كل منهما ابن الفرج ، وتقول إن أحدهما كان ابن أخى الآخر أو ابن عمه ، فقد رجحت أن يكون المؤرخ هو ابن العم أو ابن الأخ ، لأنه هو الذى اتصـل بالسيد وخدمه مشرفاً له فى بلنسية ، ورجحت كذلك أن الرجل كان إمـا نصرانياً من أتباع المذهب المستعربى أو يهودياً ، لأن المراجع تقول إنه اعتنق

الـكاثوليكية فيما بعد على يد السيد . ثم درست تاريخه وأعماله حتى هروبه من بلنسية إلى غير رجعة ، ولجوءه إلى ليون ثم ترهبه ودخوله دير كاردينيا حيث كتب تاريخ السيد .

ثم درست بعد ذلك ما فى المراجع عن هذا التـاريخ ، وانتهيت إلى أن الرجل كتب فى الدير بالعربيـة ، وأنه استعان ببعض الرهبـان فى ترجمته إلى اللاتينيـة ، ومن هنا نلاحظ أثره فى Historia Rodrici ؛ ثم استعمله مصنفو « المدونة الأولى » فى كتابه ما كتبوه عن السيد بالإضافـة إلى ما نقلوه عن ابن علقمـــــة .

ليوبولدو توريس بالباس : مظاهر المدن الاسبانية الاسلامية

هذا بحث جديد يحمل طوابع الدقة والاصالة والتبحر فى الاطلاع التى تميّز كل ما يكتبه ليو بولدو توريس بالباس ، وهو هنا يتعرض لموضوع يهم الباحثين فى تاريخ الاسلام كله ، لا القسم الغربى منه فقط : موضوع المدن الاسلامية من ناحية التصميم والتخطيط والمميزات الهندسية العامة . وهو يبدأ البحث بالموازنة بين المدن الرومانية والمدن الاسلاميــة مشيراً إلى الخصاص البارزة التى تميز المدن الاسلامية عن المدن الرومانية . ثم قال إن المدن الاسلامية الاسبانية إما أن تكون قديمة وُجدت قبل دخول الاسلام شبه الجزيرة أو جديدة أنشـأها المسلمون ، والنوع الأول أكثر ، ومعظمه باق إلى اليوم ، أما النوع الثانى فقليل ، والباقى منه أقل ، ومن أهم المدن التى بقيت مما أنشأه الاسلام فى شبه الجزيرة المرية ، أما الزهراء والزاهرة وما إليهما فقد عفى عليها الزمـان ، إذ لم تراع فى إنشائها الأشراط التى تعين المدن على البقاء .

ثم ينتقل الأستاذ توريس بالباس إلى الكلام عن سكان المدن الأندلسية وتطورها البلدى desarrollo urbano فيقول إنه حوالى سنة ١١٠٠ ميلادية كان فى الأندلس الاسلامى ثمانى مدن كبيرة : قرطبة وطليطلة والمرية وغرناطة

وميورقة وسرقسطة ومالقة وبلنسية ، وكانت كلها مدائن غنية عامرة بالسكان . ولا نجد ما يماثلها فى العالم الاسلامى إلا فى الطرف الآخر من البحر الأبيض : فى قاهرة الفاطميين وقسطنطينية البيزنطيين . وفى ذلك الوقت بالذات لم تعرف المدن فى غرب أوروبا المسيحى أى لون من ألوان التطور .

ويتحدث المقال بعد ذلك عن ظاهرة تميز المدن الأندلسية عما عداها : هى الصـــلة القوية التى تربطها بالريف حولها ، فقد كان الأندلسيون من عشاق الطبيعة والرياض ، مغرمون بالسكنى فى الضيــاع والمُنْيَات والقرى فى وسط طبيعى نضر ، بل إننا لا نجد أميراً واحداً من أمراء الطوائف إلا وله قصر ريفى .

وتمتاز المدن الأندلسية كذلك بوجود المقـابر خارجها ، خارج سورها فى الغالب ، بينما كان أهل المدن الأوروبية المسيحية يدفنون موتاهم داخل الأسوار فى ذلك الحين .

وكان لكل بلد أندلسى سور يختلف ضخامة ومنعة بحسب أهميـة المدينة ، وفى السور بوابات ضخمة منيعة ، ويبدو أنه لم يكن من الممكن تصور مدينة أندلسية بدون سور حصين ، لأن الادريسى يذكر فى القرن الثانى عشر مدينتين أندلسيتين غـير مسورتين ، هما شلطيش وشنترين ، وهو يذكـر ذلك على أنه أمر مستغرب .

وكانت المدن الأندلسية تتكون عادة من جزءين : الجزء الأول يسمى « المدينة » وهو الجزء المسور المحصن ، وفيه المسجد الجـامع وقيساريات المتاجر الكبرى ، والجزء الثانى هو «الأرباض» . وكانت هذه الأرباض تعتبر جزءً من المدينة داخلا تحت سلطان المشرفين على إدارتها ، ولكن كل ربض كان مستقلا بنفسه فى شئون الداخليه ، وله مسجده الخاص .

والتخطيط الداخلى للمدن الأندلسية يشبــه التخطيط الحالى لبعض قصبات المدن المغربية ، بل لبعض المدن الاسبانية التى لا زالت تحمل الأثر العربى إلى الآن : الممرات الداخلية فيها تكوّن شبكة معقدة كثيرة التفريعات : شوارع

ضيقة كثيرة المنحنيات ، ومن تلك الشورع تتفرع الدروب والأزقة . وكان الكثير من الدروب مسدوداً فى نهـايته ، وبعض الشوارع مسقف على هيئة القيساريات ، وبعضها تقوم على جانبيه العقود . أما أحياء السكنى خاصة ، فكانت تتكون من كتل من المنازل متلاصق بعضها مع بعض . وكانت لتلك المدن ميادين صغيرة ، كان الناس يستعملونها أسواقاً .

الأستاذ خوسيه كامون أثنار : بضع موضوعات جمالية إسلامية

يجمع الأستاذ كامون أثنار بين دقة العالم وسعة اطلاعه وخيال الفنان وذوقه ، ومن هنا نجد لأبحاثه دائماً ذلك الطابع الشعرى البديع الذى يحفز على التفكير ويبعث فى الذهن شتى الأفكار والخواطر . وهو يجرى فى هذا المقال على ذلك الأسلوب ، ويتطلب من قارئه لهذا مزيداً من التخيل والتصور . يقول الأستاذ فى مطلع مقاله إن العمارة العربية تبدو وكأنها فى غمر من عناصر الطبيعة مما يجعل الناظر إليها يشعر وكأنه ينظر إلى تكوين حى ؛ ونلاحظ أن هذه العمارة تجمع فى آن واحد بين جمال الظلال والوضوح المبهم claroscuro [1]، وذلك يتبدى لنـــا بوضوح عندما نقف داخل جامع قرطبة . والعمارة الاسلامية تتجنب المساحات الواسعة التى يغمرها الضياء الباهر ، كما نلاحظ مثلا فى مبانى الحمراء ، فهى سلسلة من المساحات الصغيرة التى يغمرها الضوء أو الظلال ، وهى تتتابع فى نظام .

والفن الجمالى الإسلامى لا يعرف ما يسمى فى العمارة الغربية بمحور التوازن فى البناء أو مجموعة الأبنية ، ولكنه يعتمد على أساس جمالى آخر : هو التكرار الذى يزيد الخواص الفنية ظهوراً ووضوحاً . وهذا التكرار يعطى المنشآت الإسلامية طابعى الآليـة والتجريد . ومن خصائص الفن الإسلامى أنه ينحصر فى بُعدين

(١) هل تستطيع أن تترجم هذا الاصطلاح الجارى فى لغات الغرب : claire obscure فى الفرنسية و clear obscure بالإنجليزيـة و klarobskur بالألمانية . . الخ باصطـلاح « نور الظلام » المعروف عندنا فى العربية ؟

اثنين ولا يمتد إلى الثالث ، ومن هنا فإن هيآته تمتد على سطح واحد وتتجنب كل عنصر من عناصر الطبيعة يضطرها إلى الخروج عن الوضع السطحى ، ولما كان الفن لا يستغنى عن الأضداد المتقابلة los contrastos فإن الفن الإسلامى يعتمد على الألوان فى إبرازها ، وهو يميل إلى الأحمر والأزرق والذهبى . وإذن فالخاصتان اللتان تلازمان هذا الفن هما التكرار وعدم وجود العمق فى المنظور .

والإحساس العربى ينفر من المساحات الواسعة ، ولهذا فهو يعمد إلى تجزئتها . ويسود الأعمال الفنية المعمارية الاسلامية ويبعث فيها الحياة عنصرُ « الأضداد المتقابلة » ، بل نحن نجد هذا العنصر فى الأدب ، ومثال ذلك ما نلاحظه فى « ألف ليـــلة » من توالى الغنى والفقر والحياة والموت على نحو مُباغِتٍ . والعقلية الاسلامية ترى أن الوجود إنما هو مزاج من الحقيقة والأوهام ، ومن هنا ففضيلة الشاعر تتجلى على أحسن صورها فيما يأتى به من تشبيهات ، أى المقابلة بين الواقع والمتخيل .

ومن الخصائص المميزة للحضارة العربية هو خفاء أسماء أعلام الفن وأصحاب الفضل فيما عرفه هذا الفن من تطورات (el anonimato del arte) ، ومن هنا فإنه يبدو لنا وكأن التطورات لا تقع بايحاء من شخص بعينه وإنما بظهور إرادة جماعية لشعب جديد أو تيار جديد دخل الميدان . وربما كان من أسباب انطواء أسماء الفنانين أيضاً أن المنشآت الاسلامية كانت تتوخى فى الغالب غايات عملية واضحة لا تدع للابتكار أو للشخصية مجالا للظهور .

وهكذا يستطرد الأستـاذ أثنار فى إبداء هذه الخطرات الفنية العميقة على الفن الاسلامى ، وهو يبديها فى تتابع بل تدفق يجعل تلخيصها عسيراً كل العسر ، بل إن التعبير عن أفكار بالعربية — وبالاسبانية أيضاً — لا يخلو من مشقة ، لأنه لا يستعمل المصطلح الجارى بل يبتكر مصطلحاته ابتكاراً ، وينقل بعضها من ميدانه معطياً إياه قيمة جديدة يفرضها فرضاً ، ومثل ذلك مصطلح « الوقع

المعماري » el ritmo arquitoctónico الذي يستعمله في هذا المقـــال ، فهو غريب إلا على لسان كامون أثنار . وآخر ملاحظة في مقاله هي إشارته إلى ميل الفنان المسلم إلى ملأ الفراغات ملأً تاماً ، فهو يغطي الحوائط بالنقوش والأرض بالحدائق . ومن هنا فإن الحدائق العربية لا جو لها و إنما هي متاهات !

علية ابراهيم العناني : ثلاثة منسوجات من الطراز الغرناطي

للطراز الغرناطي في المنسوجات كما هو في غيرهـــا من الفنون المعمارية ، المعدنية ، والخزفية في القرن الرابع عشر على الأخص طابع اسباني اسلامي خالص غير مشوب بتأثيرات خارجية كما كان الحال في الفنون الاسبانية الاسلامية في القرون السابقة ، أي من القرن العاشر حتى الثالث عشر ، حيث كانت التيارات الشرقية من ساسانية و بيزنطية قوية التأثير .

ولهذا السبب اخترت ثلاثة منسوجات من الطراز الغرناطي الذي أميل إلى تقسيمه إلى أساليب مختلفة سأتناول ثلاثاً منها في هذا المقال هي : الأسلوب الذي يشمل زخارف آدمية ، والأسلوب الذي يشمل زخارف خطية ممزوجة بالهندسية ، والأسلوب الذي أسميه « زخارف في مناطق » .

وقد اخترت هذه الثلاثة منسوجات خاصة ، لأن اثنتين منها لم تنشر قبلا ، أما الثالثة فقد سبق نشرها ولكن كل ما كتب عنهـــا قشور ليس إلا . ودراستي لهذه القطع كانت مباشرة : قطعة بمتحف الفنون الزخرفية بباريس ، واثنتان بمتحف بلنسيه دي دون خوان بمدريد ، وتناولت دراستي تحليل دقيق للزخارف ومقارنة بينها و بين غيرهـا من الفنون الغرناطية المؤرخة ، واستطعت بذلك أن أصل إلى تأريخ تقريبي لهذه المنسوجات ، كما اهتممت اهتماماً كبيراً بدراسة طريقة الصناعة ، فقد ابتدع النساج الغرناطي في القرن الرابع عشر طريقة جديدة استطاع بها أن يستخدم ألواناً عديدة ، و برع في ابراز الزخارف الهندسية الشهيرة عن طريق هذه الألوان التي يدل انسجامها على رقة ذوق عجيبة .

تصويبات

صفحة	سطر	اقــرأ
٩٥	١٣ — ١٤	أسقط عبارة : ودخل الأندلس مع بلج
٩٥	هامش ٣	٤ / ٢٥
١٠٢	هامش ٢	٢٣٦ — ٢٤٦
١٤٣	هامش ١	خطأً
٢٠٠	٣	إلى أبي عمر يوسف
٢٠١	١	أبا علي
٢٠٣	٧	يُضطَرُّ
٢٠٣	١٢	حادث
٢٠٥	١٣	لواته
٢١٢	٢٢	وهم المسئولون الحقيقيون
٢١٥	٩	عبد الله بن عمرو
٢٣٤	١	أنّ
٢٣٦	١٦	أثناء
٢٣٧	٦	استبعاد
٢٣٨	٥	يزيدها